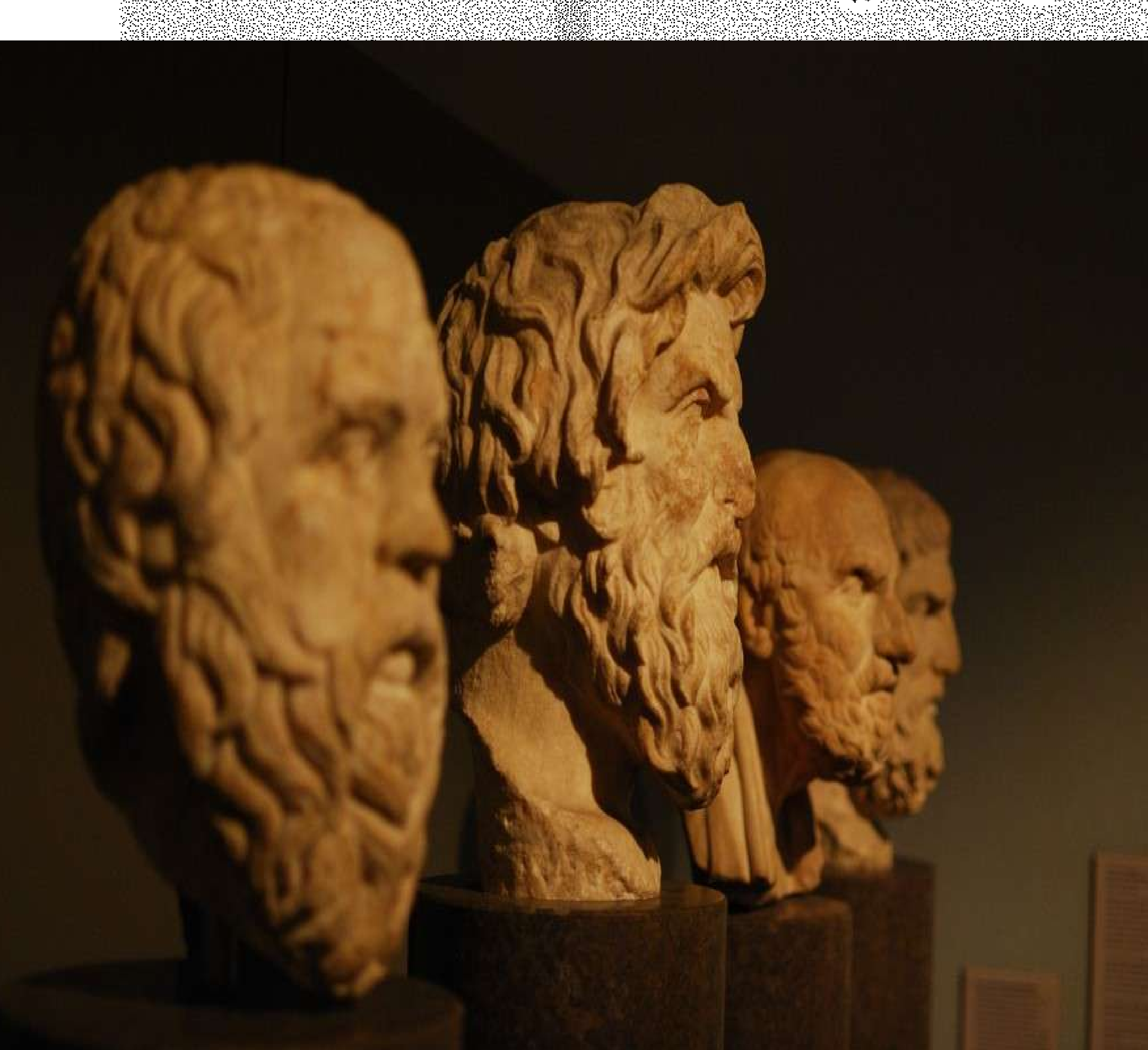
د. رجب بو دبوس

تبسيط الفلسفة



د. رجب بودبوس

تبسيط الفلسفة



الدار الجماهيرية
للنشر والتوزيع والإعلان

الطبعة الأولى: الصيف 1425 ميلادية
رقم الإيداع: 2202 / 96 ـ دار الكتب ألوطنية ـ بنغازي

الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان
سرت: ص.ب. 921 ـ مبرق: 30098 مطبوعات ـ ناسوخ: 62100 ـ 054
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الإشتراكية العظمى

المحتويات

هذا الكتاب

القصد من وضع هذا الكتاب أن يكون منهجاً للدارسين المبتدئين في الفلسفة، الذين يجهلون كل شيء عن الفلسفة. بل أحياناً تثير فيهم هذه الكلمة شعوراً غامضاً بالرهبة والخوف: من صعوبتها وتعقيداتها، وتطرف الآراء فيها، على خلفية من الأفكار المسبقة المتداولة عند العامة عن الفلسفة.

ولهذا روعي فيه التبسيط والعمومية، بما يتناسب مع مبتدىء، ليس فقط يجهل الفلسفة، بل أحياناً لديه انطباع مسبق سلبي عنها. واستبعدنا قدر الإمكان - إلا للضرورة القصوى - أي إشارة للمذاهب وآراء الفلاسفة. لأننا نعتقد أن اصطدام الدارس منذ أول لقاء بالفلسفة بالمذاهب وتشعبها واختلافاتها، والفلاسفة وكثرتهم وتناقضاتهم، يجعله في حيرة من أمره، ويضيع عليه معرفة الفلسفة التي تنتسب إليها هذه المذاهب وهؤلاء الفلاسفة.

لقد لاحظت في إحدى الكتب المنهجية المقررة على مبتدئين في الفلسفة، عشرات الأسماء من الفلاسفة وعشرات المذاهب، ولطبيعة المنهج الدراسي، لم يخصص للمذهب أو الفيلسوف إلا بضعة سطور. هل هذا منهج تدريس الفلسفة؟

لنتفق أولاً على ماذا نريد من تدريس الفلسفة؟

هل هو مجرد تقليد لا نعرف له سبباً؟

هل نريد إعطاء الدارس مجرد كمية معلومات قاصرة مبتورة، وقائمة بأسماء الفلاسفة، يحفظها، ثم يجترها وليس ثمة طريق آخر، لاسترجاعها على أوراق الامتحان؟ لكنه لم يعرف ولم يفهم، يردد كالببغاء ما لقن.

أليس غريباً أن الفلسفة التي تهدف إلى تفعيل الفكر والإدراك وتحفيز الفهم، والتعامل مع القضايا، وتربية الحس النقدي، تحول هذا المبتدىء إلى ببغاء؟ وهل معرفة المذاهب والفلاسفة هدف في حد ذاته؟ إذا افترضنا هذا ممكناً في كتيب من بضعة عشرات من الصفحات. إن الكثير من المذاهب والآراء عفى عليها الزمن، وصارت أحياناً في طلاق صارخ مع الواقع المعاش. فلماذا ننفض عنها التراب ونبعث فيها الحياة..؟

أم نريد من تدريس الفلسفة تفعيل فكر المبتدىء، وإدراكه، وإثارة اهتمامه بالقضايا والمشكلات: ليفكر.. ليفهم.. ليقبل.. ليرفض.. عندئذ المذاهب والآراء ليست إلا نموذجاً يرشد المبتدىء؛ ويريه كيف فكر الآخرون، مذاهب وأشخاص، كيف واجهوا مشكلاتهم. لا لكي يردد ما وصلوا إليه ضرورة. وإنما ليفكر ليفهم مشكلاته وقضاياه.

إنني أرى أن مهمة تدريس الفلسفة هي حث فكر المبتدىء ليفكر ليفهم، هي غرس الحس النقدي فيه، فلا يقبل ولا يرفض إلا ببرهان واضح. إنها تربية استقلالية فكرية عند الدارس. اختلاف الآراء والمذاهب لا يقدم لكي يشل تفكير الدارس. بل لكي يبرهن له على أن الحقيقة ليست ملك أحد من الماضي ولا من الحاضر، ولم يقل فيها أحد الكلمة الأخيرة. وهي بهذا مقدمة ضرورية للعلوم لأنها تدمر الجمود والتبعية والتلقي والببغاوية.

إن المطلوب منهجياً أن تقدم الفلسفة للمبتدىء على أساس نقدي وليس على أساس وثوقي، لا على أنها حقائق وإنما فرضيات.. تساؤلات أكثر منها إجابات.

إن المطلوب منهجياً أولاً وقبل الولوج إلى صميم الفلسفة في مذاهبها وفلاسفتها، الإلمام بما هي الفلسفة، كقاعدة عامة، يمكن بعد ذلك الانطلاق منها نحو المذاهب ومن ثم نحو الفلاسفة.

إنني أرى أن منهج المبتدئين في الفلسفة يجب أن يتدرج في ثلاث مراحل.

- مرحلة أولى: مبسطة عامة تعنى بالفلسفة وموضوعاتها، واهتماماتها، دون الخوض في تفاصيل تربك وربما تضلل المبتدىء، وهذا هو هدف هذا الكتاب.
- ثم مرحلة ثانية: تتناول أيضاً بشكل عام المذاهب، على الأقل الرئيسية - فحصرها ليس بوسع أي منهج دراسي - في الفلسفة، مع التركيز على ما هو عام في المذهب، وتفادي الخوض في تفاصيل فلسفات فلاسفة المذهب.
- ثم المرحلة الثالثة: فيها يمكن الخوض في آراء الفلاسفة. عند الوصول إلى هذه المرحلة، مروراً بالمرحلتين السابقتين، يكون الدارس قد ألم بما هي الفلسفة في العموم ثم بمذاهب الفلسفة، فتكونت لديه قاعدة معرفية تمكنه من مواجهة اختلافات الفلاسفة

وتناقضاتهم. ويصير مفهوماً لديه ما كان يعتبره ربما شطحات وتهويلات.

إن سبب كراهية الفلسفة، الرهبة منها، يكمن في غالب الأحيان في المنهج الذي تقدم به الفلسفة للمبتدئين. فهو يلقي بالدارس منذ اللحظة الأولى في أتون الآراء والمذاهب وتشعباتها واختلافاتها وصراعاتها. أو أن يطلع المبتدىء على كتاب في الفلسفة دون أي إعداد مسبق ولا خلفية منهجية، ولا معرفة بلغة الفلسفة. عندئذ تبدو له الفلسفة ألغازاً ومعميات تجعله يلقي الكتاب جانباً، مصمماً على ألا يعود إليه من جديد.. إما رعباً من غموضها واستحالة فك طلاسمها، أو سخرية أحياناً من أناس يكتبون ما لا يفهم.

وقد يذهب أنصاف المثقفين الذين يلهثون خلف الجمل المنمقة والعبارات الرنانة إلى الحفظ والترديد دون فهم، آخذين عجزهم عن الفهم على أنه طبيعة الفلسفة.

أذكر يوماً أني كنت في مكتبة أقلب بعض محتوياتها، جاء شاب إلى البائع يحمل كتاباً اسمه «الفلسفة النقدية». سألته هل أنت طالب فلسفة؟ قال: لا.. خريج فلسفة؟ أجاب: لا. مهتم بالفلسفة؟ رد: ولا هذا. عندئذ سألته:

ماذا تفهم من النقدية؟ نظر إلي مستغرباً سؤالي ثم أجاب: النقد هو النقد. . نقد مسرحية، نقد سلوك، نقد فكرة. . قلت له: بربك ضع الكتاب مكانه.

إن الجهل بلغة الفلسفة كارثة، تجعل المبتدىء أحياناً يفهم غير ما تريد الفلسفة، ويحمّل الفلاسفة مسؤولية ما لم يقصدوه.

لقد حاولت في هذا الكتاب التبسيط إلى الحد الأقصى، والعمومية قدر الإمكان، واستخدام لغة قريبة قدر الإمكان من لغة المبتدىء. تحاشيت ذكر الفلاسفة والمذاهب إلا للضرورة القصوى. آملاً أن يجد فيه المبتدىء مدخلاً مناسباً ليعبر إلى الفلسفة. إنه تبسيط الفلسفة.

د. رجب بودبوس

طرابلس 20/ 10/ 95

الفصل الأول

ما الفلسفة؟

1 ـ الفلسفة، 2 ـ اقسام الفلسفة، 3 ـ من اول المتفلسفين؟

4 ـ الحاجة إلى الفلسفة؟

1 ـ الفلسفة؟

المعنى الاشتقاقي لكلمة فلسفة هو حب الحكمة، مكونة من كلمتين يونانيتين: فيلو وتعني حب، وسوفيا وتعني الحكمة، ويعزوا بعض المؤرخين نحت هذا المصطلح إلى فيتاغورس، حين سأله طاغية المدينة: من أنت؟ فأجاب: أنا فيلسوف. ويرجعه بعض آخر إلى سقراط الذي، رغبة منه في تمييز نفسه عن السوفسطائيين الذين يدعون «الحكمة» وصف نفسه بالفيلسوف، أي محب للحكمة. وآخرون يرونه يرجع إلى أفلاطون باحثاً عن صفة تليق بسولون وسقراط فوجدها في «محبي الحكمة» أو فلاسفة.

ما الحكمة؟

يمكن النظر إلى الحكمة من ثلاث وجوه: الحكمة في السلوك، وتعني التدبر والتعقل وعدم التسرع، وأخذ نتائج السلوك في الاعتبار لتقرير السلوك من عدمه.

والحكمة في مواجهة تصاريف القدر، حين لا يستطيع الإنسان منع حدوث ما هو لازم، فإن الحكمة تقبله، وعدم الانفعال.

كما تعني الحكمة السلوك وفق المعرفة.

لكن مصطلح فلسفة، اتخذ معنى اصطلاحياً، تطور في استعماله بشكل بعد به عن المعنى الاشتقاقي. إذ صار دالاً على البحث في الكليات، والتفكير في ما وراء الواقع والظاهر، والتأمل في ما وراء الجزئيات والمظاهر. إن خاصية التفكير الفلسفي، ليست البحث في الوقائع ولا في الجزئيات، وإنما البحث في ما وراء الوقائع والجزئيات. البحث في الوقائع والجزئيات مهمة العلوم كل في اختصاصه. بينما في ما وراء الوقائع والجزئيات والمعطى، يكون مجال البحث الفلسفي. ولهذا فإن الفلسفة لا تغني عن العلوم، لكن العلوم أيضاً لا تستطيع الحلول محل الفلسفة.

لا يعني قولنا هذا، أن الفلسفة لا تبحث مطلقاً في الوقائع والجزئيات والمعطى، ولكن يعني، إن فعلت، أنها لا تقف عند تفسير هذه الواقعة أو تلك الجزئية أو فهم هذا المعطى، إنها تهدف إلى تفسير الوقائع والجزئيات وفهم

المعطى. ولهذا المعرفة الفلسفة، بالضرورة، تجاوز للوقائع والجزئيات والمعطى نحو ما هو عام وكلي. مثلاً: بغض النظر عن هذا الفعل الخير أو ذاك، بغض النظر عن هذا الفعل الشرير أو ذاك. . ما هو الخير؟ ما هو الشر؟. حتى يمكن وصف هذا الفعل أو ذاك بالخير، وآخر بالشرير. وهكذا قل عن الحق، الجمال، العدالة، الحرية. .

الفلسفة عمل العقل لحل مشكلات، أو الإجابة على تساؤلات، أو فك ألغاز الحياة والوجود من زاوية كلية وليس جزئية.

في هذا الإطار العام يمكن إيراد تعريفات خاصة:

1 ـ إنها مجموعة دراسات أو نظرات ذات سمة عامة تتجه إلى إرجاع نظام المعرفة، أو كل المعرفة الإنسانية إلى عدد قليل من المبادىء: فلسفة العلم. فلسفة التاريخ. فلسفة القانون. وتكوين وجهة نظر عامة للكون والحياة.

2 ـ مجموعة دراسات تتعلق بالروح أو بالعقل من حيث هو متميز عن موضوعاته. وتندرج في هذا، دراسة نقدية تأملية لما تطرحه العلوم. فالفلسفة تهتم بأصول

معارفنا، ودراسة العقل أو الروح متصفاً بأحكام قيمية تشمل الأخلاق، الجمال، المنطق.

3 ـ الفلسفة استعداد أخلاقي للتعالي على الأشياء والأهواء والمصالح الشخصية، وتحمل حوادث الحياة بشجاعة.

4 ـ كما تعني الفلسفة: نظرية، أو نظاماً فلسفياً معيناً أو مجموعة نظريات في مرحلة معينة أو بلد معين.

2 ـــ أقسام الفلسفة:

قسم فلاسفة اليونان والفلاسفة العرب المسلمون الفلسفة إلى:

1 ـ **الفلسفة الأولى**: وتعني ما يشار إليه الآن بالإلهيات أو الثيولوجي، لكن هذا المصطلح غير مستعمل الآن إلا لأسباب تاريخية.

2 ـ **الفلسفة الثانية أو الطبيعية**: وتعني مجموع التأملات في المسائل الطبيعية. غير أن المسائل الطبيعية لم تعد موضوع نظر الفلاسفة. فصار المصطلح في ذمة التاريخ.

ومن الشائع اليوم استخدام الفلسفة العامة، التي تشير إلى مجموع المسائل الفلسفية المتعلقة بعلم النفس، والمنطق، والأخلاق، وعلم الجمال... لكنها لا ترجع لأي مجال من هذه المجالات على حدة. فهي تهتم بطبيعة

المعرفة، وقواعد التفكير، والله والروح، وعلاقة المادة بالحياة وبالوعي.

هذا المصطلح يستخدم لتفادي استعمال مصطلح الميتافيزيقا.

3 ـ من أول المتفلسفين؟

إن التعريف الذي يُعطى للفلسفة يقدم الجواب على هذا السؤال. فإذا قلنا إن الفلسفة بحث عقلي حر، غايته في ذاته، أي لا يطمح إلى أي غاية أخرى غير اللذة العقلية المترتبة على عمل العقل، يكون اليونان أول المتفلسفين، أما إذا نظرنا إلى الفلسفة على أنها كل بحث وتفكير يهدف إلى فهم ومعرفة كلية وتفسير عام، سواء خدم هذا أغراضاً عملية أم لا، فإن الإنسان تفلسف منذ أن وعى وجوده منفصلاً بذلك عن الوجود الطبيعي.

إن الجواب الأول ينطبق على الفلسفة ابتداء من الحضارة اليونانية، ولكن ليس من المنطق اتخاذ تعريف للفلسفة في مرحلة حضارية معينة، لنقيس عليه وجود أو عدم وجود الفلسفة في حضارات أخرى.

وإذا كان تعريف الفلسفة قد ترسخ إلى حد كبير، على أنه بحث عقلي حر بدون غاية عملية منذ الحضارة

اليونانية، فإن هذا لا يعني أن الإنسان انتظر حتى الحضارة اليونانية، لكي يعمل فكره وعقله للوصول إلى نظرة في الحياة وفهم كلي. كما أن الفلسفة لم تظهر بظهور المصطلح الدال عليها. كل ما هنالك أن الفلسفة قد اتخذت منحى في الحضارة اليونانية، مختلفاً عما كانت عليه في حضارات أخرى؛ نظراً، بطبيعة الحال، لتطور وعي الإنسان والتراكم الثقافي والحضاري الذي حققه.

مع ذلك نجد فترات تاريخية تالية على الحضارة اليونانية، صارت فيها الفلسفة تهدف إلى غاية عملية، عندما وضعتها الكنيسة في خدمتها مبتعدة بذلك عن تعريفها اليوناني.

قد يعترض على هذا بأن الفلسفة حينئذ ليست فلسفة. هذا بالضبط ما قاد إلى ثورة الفلسفة على الكنيسة. لكنها مع ذلك واصلت استهداف غايات عملية، عندما ركزت اهتمامها على البحث في إمكانية المعرفة الإنسانية ومناهج العلوم، من أجل الوصول إلى معارف تخدم الإنسان، ليس عن طريق الكنيسة.

4 ـ الحاجة إلى الفلسفة:

عرفت الفلسفة أمداً طويلاً بأنها أم العلوم، فقد كانت شاملة كل العلوم والمعارف المنجزة آنذاك. وكان الفيلسوف هو الملم بهذه المعارف والعلوم بدون تمييز: من الطب إلى الفيزياء.. الكيمياء.. لكن ذلك كان ممكناً نظراً لمستوى المعرفة كما وكيفاً. ومع تراكم المعرفة كما وكيفاً واتساعها وعمقها، صار مستحيلاً على عقل واحد الإلمام بها. وبرزت الحاجة إلى التخصص، لتقود شيئاً فشيئاً إلى استقلال العلوم تباعاً. كما برزت أيضاً الحاجة إلى دراسة وبحث الوقائع والجزئيات المادية مما اقتضى منهجاً مناسباً يقوم على الملاحظة والتجربة والتعميم.

إذن يمكننا إيراد ثلاثة أسباب أدت إلى استقلالية العلوم عن الفلسفة.

1 ـ التراكم الكمي والكيفي الذي حدث في المعرفة والمعلومات، وتشعب وتعمق البحث في تفرعات

جزئية ووقائعية. جعل التخصص مسألة لازمة.

2 ـ البروز التدريجي لموضوع يختلف عما تتناوله الفلسفة، فقد صار الاهتمام متزايداً بدراسة الوقائع المادية والجزئيات والمعطى. وهذا يختلف عن موضوع الفلسفة.

3 ـ اقتضى الاهتمام بالمعطى والمادي والجزئي منهجاً مناسباً، هو المنهج التجريبي الذي يقوم على دراسة الجزئيات للوصول إلى كليات، هذا المنهج يختلف بطبيعة الحال عن المنهج الفلسفي.

لقد هجرت العلوم شيئاً فشيئاً منهج التأمل الفلسفي إلى منهج البحث التجريبي، ولذلك حالما يصير لعلم من العلوم موضوع مادي محدد قابل للبحث التجريبي، فإنه ينسلخ عن الفلسفة ليستقل بذاته. وهكذا استقل الطب والكيمياء والفيزياء. . ، أما علوم أخرى: كعلم النفس والمنطق وعلم الاجتماع والسياسة والقانون. . فإن وشائجها لا زالت قوية مع الفلسفة، ليس لعدم حدوث تراكم معرفي، ولكن لأنها لم تتمكن بعد من تحديد موضوع محدد قابل للتجربة والتعميم. هذه العلوم في أفضل الأحوال تقع في الحدود بين الفلسفة والعلم.

تتجاذبها الفلسفة وإغراءات المنهج العلمي.

القفزة العلمية التي حققها الإنسان، والتي أدت إلى استقلالية العلوم تباعاً عن الفلسفة، أظهرت هذه وكأنها فقدت مبرر وجودها، وشاع بين الجمهور أن الفلسفة لم يعد لها موضوع بعد أن تقاسمت مجالها العلوم المختلفة، فلم يبق لها إلا الخواء، إلا الميتافيزيقا التي تستعصي على المنهج التجريبي. هذه نظر إليها أحياناً كثيرة، في خضم الحماس العلمي، على أنها مجرد ألفاظ أو أوهام وتهويلات، وعلى كل حال لا يمكن الوصول فيها إلى يقين. هكذا أعلن البعض موت الفلسفة، ودعا آخرون إلى وضعها في المتحف.

لكن حالما هدأ الحماس العلماني - اتخاذ العلم عقيدة - وتواضعت نزعة الإفراط في تمجيد العلوم ومنهجها التجريبي، سواء بسبب ما واجهته هذه من مشكلات منهجية لم يكن بإمكانها حلها منفردة، أو بسبب خيبة الأمل التي نتجت عن الإفراط في النظر إلى العلوم على أنها الحل الأمثل والنهائي لكل مشكلات الإنسان، عندما برزت مشكلات لم يكن بإمكان العلوم حلها دون خيانة منهجها والخروج عن موضوعها.

عندئذ استعادت الفلسفة مكانتها، وبرزت الحاجة إلى الفلسفة، ربما أقوى من أي وقت مضى. لقد برزت مشكلات على قدر التقدم العلمي والازدهار الحضاري، يتجاوز البحث فيها وحلها، كل العلوم على حدة. ويمكننا إجمال الحاجة إلى الفلسفة في:

1 ـ رغم أن الفلسفة لا تؤدي إلى مكتشفات علمية طبيعية ولا تقنية، والتي لا تدعي ذلك، إلا أنها تعد العقل وتجعله قادراً على الكشف والبحث العلمي. وبدونها يكون الاكتشاف العلمي صعباً إن لم يكن مستحيلاً.

2 ـ إن الفلسفة كشف الأوهام وتعرية الخرافات، وتضع موضع سؤال الأفكار المسبقة ـ بما في ذلك العلمية ـ التي تعيق العقل وتضلل البحث العلمي وتنتج الكسل العقلي.

3 ـ إن العلوم تستند إلى منهج ليس نتاجها، ومبادىء ليست موضوع بحثها. مما جعل واضحاً أن المنهج العلمي في حاجة مستمرة إلى فحص فلسفي. جرأة الفيلسوف لازمة لموضوعية الباحث العلمي.

4 ـ إن للعلوم غاياتها الذاتية الخاصة، لكن هذه العلوم توجد في مجتمع، وهذه الغايات الذاتية قد لا تتفق

بالضرورة مع الغاية الاجتماعية، ومهمة الفلسفة عندئذ ترشيد العلوم نحو غايات اجتماعية حتى لا تقود إلى الضرر بدل النفع. ألا يقال أن العلم بدون أخلاق كارثة؟! الأخلاق هنا تعني المبادىء التي تحول دون صيرورة العلم ضد اجتماعي.

5 ـ إن غاية الباحث في العلوم ـ العالم ـ التوصل إلى نتائج واكتشافات، لا يهمه إن كانت في ذاتها نافعة أو ضارة، ولا كيفية استخدامها، وليس له هذا وإلا قعد أحياناً عن البحث. ولكي يحسن استخدام المكتشفات العلمية، فإنه من الضروري إخضاع استخدامها لقيم إنسانية اجتماعية تتجاوزها. مهمة الفلسفة البحث في هذه القيم التي تتجاوز العلوم وليست مجال بحثها ولا الدعوة لها والتوعية بها.

6 ـ لا شك أن استخدام العلوم ومكتشفاتها يخضع للنظام الاجتماعي السياسي، ومهمة الفلسفة هنا الكشف عن النظام السياسي الاجتماعي الذي يحسن استخدام العلوم لصالح الإنسان، حتى لا تتحول ضد الإنسان.

7 ـ ثمة علوم أو مجالات كما قلنا، لا زالت تقع في الحدود بين الفلسفة والعلم. لا تستطيع العلوم

بمنهجها التجريبي البحث فيها، مثل: علم الاجتماع، الأخلاق، السياسة، الاقتصاد، النفس، الجمال، القانون، التاريخ، المنطق. . . فهذه مجالات إنسانية تلعب فيها الإرادة الإنسانية - فردياً واجتماعياً - دوراً مهماً، وليست مجال تجربة علمية.

8 - إن ما سبق قوله لا يمنع أن العلوم يمكنها - من زاوية معينة - دراسة هذه المجالات ولكن:

من ناحية تقصر عما يتجاوز التجربة والملاحظة، أي ما هو أساسي، ولا يمكن إنكاره لمجرد أنه لا يخضع للتجربة والملاحظة العلمية. لأن هذا الإنكار لا منطقي، ولأنه في هذه الحالة موقف فلسفي وليس علمياً.

ومن ناحية أخرى تقدم لنا العلوم، كل في اختصاصه، نظرة مجزأة للإنسان من زاوية كل علم على حدة، فإذا أردنا، ولا مناص من ذلك، تكوين نظرة شاملة، فهم الإنسان والحياة والكون في وحدتها غير المجزأة، فإن اللجوء إلى الفلسفة أمر لازم. إن علم النفس مثلاً، يقدم لنا الإنسان من زاوية نفسيته، وعلم الأخلاق من ناحية قيم سلوكه، والسياسة نظام المجتمع والعلاقات

فيه، والاقتصاد نشاطه لإشباع حاجاته. . . الخ. لكن وراء هذا التجزؤ هناك بلا شك الإنسان، وإلا لظلت هذه العلوم بلا رابط. هذا الإنسان ذو النفس، ذو القيم، ذو النشاط السياسي والاقتصادي. . الخ هو ما تطلبه الفلسفة.

9 ـ وأخيراً، إن دحض الفلسفة لا يمكن أن يكون إلا من خلال فلسفة، ولهذا رأينا في محاولات إثبات لا جدوى الفلسفة أو موتها، إنشاء فلسفة أخرى تختلف فقط في أنها لا ترى نفسها فلسفة. . وهذا أسوأ. كما أن الدحض في غالب الأحيان ليس دحض الفلسفة، ولكن دحض فلسفة معينة بفلسفة أخرى معينة.

إن الشوق الذي تمثله الفلسفة للمعرفة، والفهم الكلي، لا يطفيء ظمأه المعارف الجزئية مهما كانت علميتها، إنها بحث في ما لا يمكن لأي علم البحث فيه، ومع ذلك يدعونا بإلحاح لطلبه. هل ننكر كل ما لا يمكن البحث فيه علمياً بمناهج علمية؟ إن هذا لا يرتد فقط على العلوم ويشلها، فكثير من موضوعاتها اليوم لم تكن كذلك بالأمس، وما لا يمكن اليوم قد يكون ممكناً غداً. . كما أنه ينم عن موقف أقل ما يوصف به أنه لا علمي. ذلك لأن الإنكار له قيمة الإثبات وإن كان سلباً.

الفصل الثاني

مجالات الفلسفة

1 ـ فلسفة الطبيعة، 2 ـ ما بعد الطبيعة،

3 ـ فلسفة الإنسان، 4 ـ فلسفة الاجتماع.

1 ـ فلسفة الطبيعة:

إن البحث في الطبيعة، والتأمل في ظواهرها وأحداثها، هو بلا شك أول ما يجذب اهتمام عقل الإنسان، حالما وعي الإنسان وجودة متميزاً عن الطبيعة المحيطة، وتخلص من اندماجه فيها كموجود طبيعي. لكن رغم تميزه عن الطبيعة، وخروجه من الاندماج فيها، إلاّ أن الأواصر التي تشده إليها قوية، ففيها معاشه، ومكمن الخطر على وجوده، تشده إليها وتثير في نفسه الخوف. إنها أول ما تقع عليه حواسنا، وهي أكثر استرعاء لنظرنا. عندئذ الطبيعة وظواهرها، وما تثيره في نفس الإنسان وما تتطلبه من فهم وتفسير، كانت أول موضوعات اهتمام الإنسان.

ولهذا، كانت المباحث الفلسفية الأولى تدور حول المرئيات، أي مجموع الأشياء التي نسميها العالم. فكانت أهم مسائل البحث المظاهر التي تقع عليها حواسنا، والتي يطرأ عليها التغيير والفساد. فانشغل الفيلسوف بمعرفة هل

ثمة عنصر أو مادة الشيء، والتي تبقى مع ما يطرأ عليها من تغيرات أو فساد. أم أنه ليس ثمة عنصر أو مادة تبقى وراء التغيرات. وما هي هذه المادة أو العنصر إن كان ثمة مادة أو عنصر؟ وما إذا كان ثمة قانون ثابت للتغيير المستمر. وما هو ذلك العنصر الذي تنتابه التغيرات، وتجري عليه الظواهر المتنوعة. وقد ذهب بعض فلاسفة اليونان، المعروفين بالطبيعيين الأوائل، إلى أن ذلك العنصر الأساسي الذي تجرى عليه التغيرات ويظل ثابتاً هو الماء، أو الهواء، أو النار، بينما ذهب آخر إلى أنه ليس وراء التغيرات من ثبات ولا عنصر قائم.

إن التغير أمر لا يمكن نكرانه، فهو يجري علينا وحولنا، فهل ننكر وجود أي مبدأ أو عنصر ثابت وراء هذا التغير. التغير، إن شئنا القول، بديهية حسية، لكن الثبات أيضاً بديهية عقلية. وهذا ما قاد بعض الفلاسفة إلى تحديد الفرق بين الطبيعة، وهي ما يراها معرض التغير والفساد، وما وراء الطبيعة معرض الثبات، مما يشكل إرهاصات التمييز بين مجالات الإدراك الحسي ومجالات الإدراك العقلي. إن الشخص الذي تقابله اليوم بعد غياب طويل، لا شك أنه تغير - على الأقل مادياً - لكن لكي يمكن أن تصفه بالتغير، لا بد وأن يكون مع ذلك هو نفسه، وإلا

صار التغير بدون موضوع. لكن أن يكون هو نفسه، رغم التغيير الملاحظ عليه، يتطلب مبدأ عقلياً وليس نتاج إدراك حسي.

لقد أهمل البحث في فلسفة الطبيعة خلال العصور الوسطى الأوروبية، بسبب غلبة التفسير اللاهوتي الذي أفقد الفلسفة مبرر البحث في ما صار مفترضاً معرفته. كما أن سيادة البحث في العلاقة بين الإنسان والله، أدت إلى إهمال البحث في العلاقة بين الإنسان والطبيعة. بينما ازدهر البحث في الطبيعة وعلومها في الحضارة العربية الإسلامية، وتطور البحث ومناهجه مؤدياً بحق إلى ظهور المنهج التجريبي الذي عم بعد ذلك أوروبا عصر النهضة. ذلك لأن الإسلام مجد العقل والمعرفة العقلية، وترك البحث في الطبيعة وظواهرها مجالاً حراً أمام العقل الإنساني، كما ساعد على ذلك أيضاً عدم وجود سلطة دينية أي مؤسسة دينية تحتكر المعرفة.

في العصور الحديثة سمي هذا الجزء من الفلسفة «كسمولوجيا» أي علم الكون «كوسموس: كون عالم. لوجي دراسة علم»، وصار علم الطبيعة فرعاً منه إلى أن استقلت العلوم تباعاً.

وقد كان لتأثير الفلسفة الإسلامية، خاصة في مباحث الطبيعة، وكذلك الثورة ضد الكنيسة، أن عاد الاهتمام بمباحث الطبيعة، وجرت العودة إلى الفلسفات القديمة، أولاً عن طريق الفلاسفة المسلمين ثم مباشرة. ووجه فلاسفة كبار مثل: جاليليو، كيلر، جوردانو، برونو أنظارهم نحو العالم.. نحو الطبيعة، واضعين بذلك موضع سؤال التفسيرات اللاهوتية للظاهرات الطبيعية.

لكن الفلسفة الطبيعية لم تكن متميزة عن فلسفة الطبيعة حتى أيام ديكارت وولف ونيوتن. إلى أن ظهر كتاب البارون هلدباخ عام 1770 المسمى «نظام الطبيعة»، ثم ظهر التمييز بين فلسفة الطبيعة والفلسفة الطبيعية.

إن العامل الأساسي في انفصال مباحث الطبيعة عن الفلسفة، يرجع كما أشرنا إلى كثافة المعارف المنجزة، وإلى اتخاذ البحث في الطبيعة المنهج التجريبي، ومن الطبيعي أن هذا المنهج لا ينطبق إلا على المحسوس وما يمكن قياسه: كالقوة، والهيولى - المادة - والحركة والامتداد.. العلوم الطبيعية صارت تبحث عن كيف الأشياء والظواهر والأحداث، بينما ظلت الفلسفة تبحث في لماذا، متخذة المنهج العقلي.

ومنذ أن توطد منهج البحث التجريبي واعتماده في العلوم، استقلت العلوم الطبيعية شيئاً فشيئاً عن الفلسفة. وصار البحث في مسائل الطبيعة لا يدخل في اختصاص الفلسفة. كما أن التطور الهائل في البحث والكشف في مجالات الطبيعة، جعل فلسفة الطبيعة، في ذمة التاريخ. ولم تعد لها من قيمة إلا قيمة تاريخية.

2 ـ ما بعد الطبيعة:

يمكن النظر إلى العالم من زاويتين: إحداهما، النظر إليه وفحصه من حيث أشكال تجلياته لنا، والتي تقع عليها حواسنا، أي من حيث ظواهره المادية وعناصره القابلة للإدراك الحسي. والأخرى، النظر في ما إذا كان ثمة علل وراء الظواهر والأشكال المتبدية لنا، الناحية الأولى موضوع حواسنا، والناحية الثانية مجال عقلنا. الأولى علم الطبيعة، والثانية علم ما بعد الطبيعة.

يقصد إذن بما بعد الطبيعة كل ما لا يمكن إدراكه حسياً، وما يتملص من أدواتنا الحسية وما تلح علينا مع ذلك معرفته.

الإنسان لا يكتفي بإدراك ما يتبدى له فقط وما هو موضوع حواسه. بل كل إدراك حسي يشير إلى ما ليس حسياً. إن إدراك التغير على الشخص الذي أقابله بعد غياب، يشير إلى ما ليس حسياً، والذي يجعل التغيير نفسه

ذا موضوع: أن الشخص هو نفسه. الإنسان إذن يتجاوز الظاهر المعطى، إلى التساؤل عما يكمن وراء المظاهر والمعطى. هل ثمة ثابت وراء المتغير؟ هل ثمة علة بين الأحداث، والظواهر؟ هل ثمة علاقة ضرورية بين عود الكبريت المشتعل والورقة المحترقة؟ هل العالم في حقيقته هو ما يتبدى لنا وليس غير ذلك؟. . الخ، إننا يمكن أن نسرد من الأمثلة ما نشاء: ففي كل موقف، رأي، إدراك، حكم، نظرة إلى الحياة، ثمة ما هو ميتافيزيقي، الميتافيزيقا ليست فقط فيما يقدم من أجوبة، ولكن في طرح المشكلات نفسها، في وجود المشكلات نفسها، يمكن أن تجيب بأن ثمة ضرورة بين عود الثقاب المشتعل والورقة المحترقة، كما يمكن أن تجيب بأنه ليس ثمة ضرورة. . لكنك في الحالتين في صميم الميتافيزيقا. يمكنك أن تقول بالثابت وراء المتغيرات. . إن الشخص الذي أقرضته نقوداً هو نفس الشخص الذي تطالبه اليوم بالسداد. كما يمكنك إنكار أي ثابت وراء المتغيرات مضحياً بنقودك، لكنك لا تخرج عن الميتافيزيقا. . الخ.

من ناحية أخرى، لكل علم من العلوم مفاهيم وتصورات كعدة له وأدوات. لا يبحث في قيمتها، وليس له ذلك، وإلا وقع في دور منطقي، وإنما يستخدمها في

أغراضه، ويتخذها أساساً دون البحث فيها مثل: الزمان، المكان، الكَيف، الكم، العلة والمعلول، الحركة، القوة، المادة، والصورة.

إن العلوم ترى أن العلة ليست إلا معلولاً لعلة أخرى، وسبب الحركة حركة أخرى، وتقف عند هذا. فإذا تساءلنا هل سلسلة العلة والمعلول تنتهي عند علة ليست معلولة لغيرها؟ فإننا لا نجد في العلوم جواباً. أم أن السلسلة بدون نهاية؟ سواء هذا أو ذلك، فإننا نخرج من مجال العلم إلى مجال الميتافيزيقا. إن الخيار هو علة لامعلولة أو سلسلة لامتناهية. مهما كان الموقف العلمي، لا يمنع من طرح الإشكالية هذه. وهكذا قل عن الحركة.

كما أن العلوم تهتم في مختلف فروعها بأشكال المادة وتغيراتها، وكيفها، ولم تنظر، وليس لها ذلك، في ما هي المادة، ولا لماذا كانت كذلك؟ إن دائرة اهتمامها تنحصر في الأشياء والظواهر على أساس التجربة والاختبار، وهذا مشروع، ولكن تظل هناك تساؤلات مشروعة أيضاً وملحة مثل: هل وراءها قوة خفية؟ هل ثمة علة للموجودات؟ ما هو الزمان وما هو المكان.. والكيف، والكم..؟ هذه التساؤلات وغيرها يختص بها ما بعد الطبيعة.

العلوم تعتمد التجربة منهجاً، لأنها تبحث في أمور العالم المادي كما يتجلى لحواسنا. ولكن الحواس نفسها، ما مقدار الثقة في ما تمدنا به؟ ما مقدار صدقها؟ ما هي حدود الاعتماد عليها؟ أليس من الجائز أنها تخدعنا؟ إن فحص أدوات العلم من منظور فلسفي لازم للعلوم نفسها.

إن ما بعد الطبيعة لا يكتفي بالمعارف حسبما تمدنا بها الحواس أو الحس العام وحده، بل يبحث في إمكانية هذه المعرفة نفسها ومبدأ اجتماعها. إنه يهدف إلى معرفة الأشياء في حقيقتها، لا يكتفي بمعرفتها كما تظهر لنا أو لحواسنا.

قد ننكر وجود حقيقة للأشياء غير ما تظهر لنا عليه وتدركها حواسنا وقد نؤكد ذلك. لكننا في الحالتين نجري بحثاً ميتافيزيقياً.

هذا المبحث عرف بما بعد الطبيعة، أو الميتافيزيقا، لكن البحث في قضاياه كان سابقاً عن اشتقاق الاسم الدال عليه، فقد خاض فيه الطبيعيون الأوائل، وفلاسفة اليونان الأولين والفلاسفة المسلمون، وليس ثمة شعب أو حضارة لم تعرف هذا المبحث.

جاء اشتقاق المصطلح عندما جمع تلاميذ أرسطو أبحاثه

بعد وفاته، فصنفوا ما يتعلق منها بالطبيعة. لكنهم وجدوا بحوثاً في موضوعات ليست هي موضوعات الطبيعة، فصنفوها اعتباطياً بأنها: ما بعد الطبيعة. مدلول المصطلح يعني أنها جاءت تالية على الأبحاث المتعلقة بالطبيعة. لكنه بعد ذلك أخذ مدلولات لا تعكس فقط موقعه من التصنيف الذي جرى لأعمال أرسطو، لقد صار يدل على البحث في العلل الأولى للأشياء، وأصلها، أي أنه يبحث في ما لا تستطيع العلوم بحثه. وعلى هذا النحو أخذ به الفلاسفة الإسلاميون.

لم يكن الحد الفاصل بين مسائل الطبيعة وما بعد الطبيعة واضحاً في الفلسفة اليونانية، لأنه لم يكن ثمة فاصل واضح بين مباحث العلوم الطبيعية ومناهجها وفلسفة ما بعد الطبيعة، أما العصور الوسطى الأوروبية، فقد ركزت على مسائل ما بعد الطبيعة، وأهملت مسائل فلسفة الطبيعة، لكن جعلت منها خادماً للعقائد الكنيسية. أما عند المسلمين فقد بدأت بوادر التميز تظهر، ليس فقط بسبب الاهتمام بالمسائل الطبيعية وإنما أيضاً، لأن الإسلام في بساطة عقيدته لم يمنع البحث الميتافيزيقي. لكن عند الفيلسوف المسلم ظل الاهتمام بالمسألتين قائماً ومعاً.

وبقدر ما يتحدد موضوع العلوم الطبيعية ومنهجها، بقدر ما يتضح التميز بينها وبين ما بعد الطبيعة. وهذا ما بدأ يتأكد ابتداء من عصر النهضة.

نقد ما بعد الطبيعة:

لقد هوجمت فلسفة ما بعد الطبيعة بشدة، ووصفها البعض بأنها بحث في الأوهام، أو أنها نتاج فساد اللغة، وادعى بعض آخر بأنها عقيمة لا تنتهي إلى أي نتيجة موثوق فيها، وأن النقيض ونقيضه يمكن أن يكون لهما نفس نسبة الصواب والخطأ، وأن البحث في ما بعد الطبيعة، إنما هو بحث في أعمال العقل نفسه، أي ليس له مقابل موضوعي، ولا يؤدي هذا إلى أي كشف في أي فرع من فروع العلم. وقدر البعض أن الانشغال بما بعد الطبيعة مضيعة للوقت، واعتبره من سقط المتاع. وأخذ بعض على الفلسفة عامة، أنها تفسر العالم في حين يتعلق الأمر بتغييره، وكأن التغيير لا يقتضي أولاً الفهم والتفسير.

هذا الموقف لا تمليه دائماً حجج موضوعية علمية، يمكن إرجاعه إلى:

1 ـ الإفراط في النزعة العلمانية إذ كاد العلم أن يصير

عقيدة، . والاعتقاد بأن البحث العلمي وحده كفيل بحل المشكلات والإجابة على كل التساؤلات، سرعان ما تبددت هذه النزعة حالما تبينت حدود العلم.

2 ـ نظراً لارتباط ما بعد الطبيعة بالكنيسة، وتحولها إلى مبرر ومسوغ للعقائد الكنيسية، فإن الثورة على الكنيسة شملت أيضاً رفض الميتافيزيقا، ولهذا يلعب الموقف الديني أو بالأصح ضد الديني دوراً في إنكار الميتافيزيقا.

3 ـ من ناحية أخرى يشيع بين العوام أن الميتافيزيقا بحث في الإلهيات فقط، وأنها باعتبارها كذلك، لا جدوى منها بعد أن أجابت الأديان على ما كانت تطرحه من أسئلة وما تبحث عنه، مما يجعل استمرارية وجودها ضد الأديان، بقايا ضارة من عصور ما قبل الأديان.

حتى لو افترضنا هذا، أي أن الأديان أجابت على ما تطرحه الميتافيزيقا من أسئلة، إلا أن الإنسان يريد أن يصل هو إلى المعرفة لا أن يتلقى ويكتفي بموقف المتلقي. العقل الإنساني تواق لأن يعرف مهما عانى من مشاق. ولهذا لا يتناقض البحث الميتافيزيقي بالضرورة مع الأديان،

لأنه إذا كان ما تطرحه الأديان حقيقة، فلماذا الخوف من جهد العقل للكشف عنها؟

كما أن إجبار العقل على الوقوف موقف المتلقي ـ كما فعلت الكنيسة ـ لا يقف أثر ذلك عند حدود المسائل الميتافيزيقية، بل ينسحب على كل نشاط العقل مما يشله ويقعده عن البحث في أمور الطبيعة. هذا ما قاد إلى الظلامية والعصور الوسطى ويقود دائماً إلى نفس النتيجة. فإذا أضفنا إلى كل هذا أن الميتافيزيقا ليست فقط بحثاً في الإلهيات، فهذا جزء من كل واسع، فإن ما تبحثه من مشكلات لا ينتهي بإنكار الميتافيزيقا.

رغم كل الدعوات المضادة للميتافيزيقا، وإعلان موتها، واعتبارها من سقط المتع، أو مرحلة تاريخية مر بها العقل الإنساني مكانها اليوم المتحف، فإن المشكلات التي تثيرها لا زالت ملحة على عقل الإنسان، يتوق إلى سبر أغوارها، ليس بإمكانه التملص منها

إن الذين عابوا على الميتافيزيقا أنها لم تقدم إجابات مؤكدة موثوق في صحتها، لم يقدموا هم أيضاً إجابات مؤكدة، ونفي المشكلات واعتبارها أوهاماً أو نتاج فساد لغة الإنسان، لا يقدم إجابة بقدر ما هو هروب من المشكلة كما تفعل النعامة وقت العاصفة.

كما أن الأخذ على الميتافيزيقا تناقضات الآراء، واستبعادها لهذا السبب، ليس قاصراً عليها وحدها، ففي كل العلوم أيضاً نلاحظ هذه التناقضات، ولو كان ثمة حقيقة مؤكدة في العلوم ما كان لها أن تتطور، إن لم تتحول إلى عقيدة. مع ملاحظة لا بد منها، تقوم في أن موضوعات العلوم تتيح إمكانية أكبر للاتفاق فيها مما هو الحال في موضوعات الميتافيزيقا، إذ من الممكن إدراك ما هو مادي والاتفاق عليه: نحن نتفق بسهولة على أن عود الثقاب المشتعل سبب احتراق الورقة. لكن الأمر أصعب في إدراك ما هو إنساني. من الصعب مثلاً الاتفاق الكامل حول أن نظام اجتماعي معين هو سبب تعاسة الناس. بلا شك ليس ذنب الميتافيزيقا أن موضوعها غير قابل للمنهج التجريبي. إن إنكار الميتافيزيقا يمكن أن يجر إلى إنكار الإنسان الذي يتحول إلى مجرد آلة جهاز عضوي.. حيوان.. وهذا ما ظهر واضحاً من التيارات الرافضة للميتافيزيقا: لم تعد تدرك الإنسان إلا على أنه آلة.. جهاز.. حيوان اقتصادي.. اجتماعي...

أما القول بأن الأمر يتعلق بتغيير العالم وليس تفسيره، فإنه من السذاجة تصور إمكانية تغيير دون تفسير، وفهم ما نريد تغيره ولماذا وإلى ماذا نغيره.

وعلى كل حال، وبدون الاستطراد نقول: إن كل الذين هاجموا الميتافيزيقا والذين أعلنوا موتها انتهوا بدورهم إلى موقف ميتافيزيقي، سواء كانت هذه الماركسية أو الوضعية المنطقية.. وغيرها. أما العلماء فإنهم يرتكبون خطأ فادحاً في حق علميتهم، حين يؤكدون أنه لا وجود إلا لما يكون موضوعاً للتجربة. إن إنكارهم هذا يحول العلم إلى عقيدة. كما هو موقف ميتافيزيقي أيضاً يستوي مع الموقف المناقض. إن أفضل ما يستطيعون في هذه المسألة التوقف عن الحكم.

إن الميتافيزيقا ستظل قائمة ما ظل الإنسان إنساناً، لا يكتفي بما تمده به حواسه من معرفة، ولا أجهزته مهما بلغت دقتها، فهذه ليست بعد كل شيء إلا امتداداً لتلك. ما ظل الإنسان متطلعاً إلى ما وراء الواقع متجاوزاً ما هو معطى يجذبه الشوق إلى المجهول. قد لا يرد هذا المصطلح صريحاً في أفكارنا، مواقفنا، كتاباتنا، وجهة نظرنا للحياة.. لكن المحتوى لا يخلو منه تفكير ولا موقف ولا وجهة نظر.

وإذا كان اليقين في الميتافيزيقا غير وارد، إلا أن هذه الاستحالة نفسها تمثل حافزاً وتحدياً، يدفع الإنسان إلى

ركوب الصعاب وتذليل العقبات التي تعترضه في سبيل كشف النقاب عن ألغاز العالم والحياة.

ربما سيظل الإنسان متسولاً، محاولاً أمام ساحة القوى الخفية والألغاز الغامضة يستجدي ومضة معرفية، لكنه مع ذلك لا يستطيع التخلي عن المحاولة. هذا هو جوهر الميتافيزيقا: الوصول فيها إلى يقين يركن إليه مستحيل، قدر استحالة التخلي عن طلب اليقين: إنها شوق دائم لا يرتوي، توق مستمر لاختراق المجهول، حتى إن أحد الفلاسفة رأى أن «عقل الإنسان مركب تركيباً عجيباً؛ إنه مع شغفه بالبحث في مسائل لا تدركها الحواس، لم يستطع كشف معمياتها» ولا التوقف عن المحاولة.

هذا الشغف المتجدد باستمرار لاستحالة الإشباع، هو الذي يدفعنا إلى الخوض في ما بعد الطبيعة حتى وإن لم يرد على لساننا مصطلحها.

ورغم أن الأديان أجابت على أسئلة كثيرة مما تطرحه الميتافيزيقا، إلا أنه من ناحية الإنسان لا يكتفي بالتلقي، إنه يريد الوصول بنفسه. ومن ناحية أخرى، بدلاً من أن تغني الأديان الإنسان عن البحث الميتافيزيقي، فإنها على العكس زادت في شغفه وتوقه إلى كشف المجهول. الأديان لم

تقدم إجابات فقط بل معضلات أيضاً.

وهل نقول في النهاية إن إنكار البحث الميتافيزيقي، يعني الإبقاء والحفاظ على ميتافيزيقا قائمة كأمر واقع؟ لكن هذه ليست نتاج بحث عقلي رصين وجاد؛ وإنما عبارة عن مسلمات وأفكار مسبقة متوارثة عبر الأجيال. إنكار البحث الميتافيزيقي جعلها غير خاضعة لأي فحص أو تمحيص أو تحليل، وتوالي السنين والأجيال جعلها أكثر قدسية من الأديان نفسها..

عندئذ النتيجة الضرورية شلل العقل وركود الحياة الثقافية. ولا نفاجأ عندئذ عندما تواجهنا هوة بين الثقافة الراكدة المجترة لمسلمات وأفكار مسبقة، والتقنية الراقية التي تكون غالباً مستوردة.

الهوة ليست بين ثقافة راكدة وتقنية راقية، فهذه نتاج ثقافة حية نشطة. لكنها بين ثقافة راكدة وثقافة حية نشطة. عندئذ يظهر الاغتراب الثقافي على أنه محاولة التأقلم مع التقنية الراقية بتبني ثقافتها، مما يعني الانسلاخ عن الثقافة الراكدة وتبني الثقافة الحية، لكنه أمر مستحيل الإنجاز.

الركود الثقافي نتاج سيطرة مسلمات وأفكار مسبقة غير خاضعة للفحص والنقد، جعلها إنكار البحث الميتافيزيقي

مقدسة، يستدعي الغزو الثقافي، ليس الغزو الثقافي مسألة أدوات متقدمة وإمكانيات مادية في مواجهة أدوات متخلفة وعوز في الإمكانيات فقط: إنه ثقافة حية نشطة تضع ذاتها دائماً موضع سؤال في مواجهة ثقافة راكدة. الثقافة الراكدة، الفاقدة لعوامل الحياة والحركة تقترض الحياة من غيرها. فيظهر الاغتراب الثقافي مرغوباً مرفوضاً في نفس الوقت ويحدث انقساماً في المجتمع بين السلفية والحداثة.

الموقفان مؤسسان على خطأ: السلفية ترى في العودة إلى منجزات السلف والحفاظ عليها السبيل الوحيد، لكن هذا لا يمنع حاجتها للتقنية الراقية، والحداثة ترى في الانخراط في الزمن المعاصر الخيار الوحيد. لكن هذا مستحيل قدر استحالة الآخر: الانخراط في الزمن المعاصر، دون هوية واضحة يعني الضياع، العودة للسلف لن تحل مشكلات اليوم ولن تصنع هوية قادرة على المواجهة.

الحل في نظري، ليس كما يقدمه البعض: مزيجاً من السلفية والحداثة، هذا ممكن فقط على الورق، إنه في تحريك ثقافي، إعطاء الثقافة قوة الدفع الذاتي لتتطور مستوعبة السلف نحو الحداثة. عندئذ فقط، لا نخاطر

بإضاعة ذاتنا، ولا نتقوقع في هوية ماضية، وقوة الدفع الذاتي الثقافي، تحريك الثقافة ليست مسألة أدوات فقط: إنها تحرير العقل في مواجهة ما يسمى غزواً ثقافياً. ليس المطلوب أقماراً صناعية، كما ليس المطلوب - وهو غير ممكن - الانغلاق على الذات، المطلوب: تحرير العقل.

قد يتساءل البعض: أيحدث إنكار البحث الميتافيزيقي كل هذا؟ إن الجواب الشافي نراه يكمن في حالة المجتمعات التي تحرّم الفلسفة، وتقبر البحث الميتافيزيقي، وهي لا تدري أنها بهذا، تجعل كل محاولات توطين العلم مستحيلة.

وقد يستمر المعترض في السؤال: ألم يواجه البحث الميتافيزيقي أعنف نقد وأقوى هجوم في مجتمعات توصف بالراقية حضارياً، بينما لم نسمع ولم نقرأ عن أي هجوم أو نقد مماثل لهذا في المجتمعات الراكدة ثقافياً. فلماذا لم يحدث فيها ما حدث في المجتمعات الراكدة؟

سؤال وجيه، لكنه يقدم جزئياً الجواب.

صحيح أن البحث الميتافيزيقي واجه نقداً وهجوماً، وكتب البعض شهادة موته في المجتمعات الراقية المتقدمة، بينما لا نكاد نسمع أو نقرأ هجوماً مماثلاً في المجتمعات

الراكدة. فلماذا لم يحدث فيها ما أحدثه في المجتمعات الراكدة، وكيف نقول إنها تنكر البحث الميتافيزيقي وترفضه، إن كنا لا نسمع ولا نقرأ عن مذهب في هذا أو حتى رأي؟

أولاً: إن إنكار البحث الميتافيزيقي ليس شاملاً وليس عاماً في المجتمعات المتقدمة، فهو موقف أفراد أو حتى بضعة مذاهب، وهذا لا يعني أنه ليس هناك آخرين، أفراداً ومذاهب، يواصلون البحث في مسائلها.

ثانياً: هذا التعارض نفسه وهذه المواجهة بين منكر ومؤيد، هي مصدر حياة ثقافية تمنع الركود. إذ يصب الموقفان في نهاية المطاف في مجرى البحث الميتافيزيقي.

ثالثاً: هذه المجتمعات وصلت درجة من الرقي التقني الحضاري جعلت للتقدم التقني منطقه الخاص ودوافعه الخاصة، لكن هنا نلاحظ أنه بدلاً من الركود الذي نراه في المجتمعات المتخلفة، ظهر التحول ـ نسبياً ـ إلى الآلية والحضارة المادية.

رابعاً: إننا لا تسمع ولا نقرأ عموماً عن رفض البحث الميتافيزيقي، وإنكار مسائل الميتافيزيقا في

المجتمعات المتخلفة، وهذا في نظري أسوأ، لأنه ليس شأن مذهب واحد أو حتى عدة مذاهب أو أفراد يمكن أن ينهض من يواجهه ويدحضه: إنه ظاهرة عامة ليست مصاغة في مذهب، صارت غير قابلة للوضع موضع سؤال دون التعرض لنقمة عامة سريعاً ما تقبره.

بعض المشكلات:

يمكننا في تقديم الميتافيزيقا هذا المبسط، أن نتطرق إلى بعض مشكلاتها على سبيل المثال.

نحن نسمع أو نقرأ وصفاً بالمادية لمذهب أو شخص أو تيار، أو وصفاً بالمثالية، فيقال: فلان مثالي، أو مذهب مثالي، أو أننا نستعمل كلمات مثل إنسان، حصان، شجرة، فنقول: زيد إنسان، وهذا حصان..

يبدو فهم هذه الصفات أو هذه الأسماء لأول وهلة سهلاً لا يطرح مشكلة. المادة: أليست ما يقع عليه حواسنا؟ هذا الكرسي، هذه الصخرة؟ مثالي: ألا نعني به النموذجي، كامل الأوصاف..؟ وهل يكون زيد هذا غير إنسان؟ فأين المشكلة؟ يبدو عندئذ صحيحاً أن الميتافيزيقا تخلق مشكلات من لا شيء.

لكن مهلاً، لا يجب التسرع في الحكم، وهذه هي سمة الفيلسوف الأولى: إن للفلسفة لغتها الخاصة، أو إن شئنا، تستعمل اللغة العامة التي يتحدث بها الجميع استعمالاً خاصاً، وهنا مكمن مشكلة حقيقية في الفلسفة، حين يفهم البعض كلمات بمعناها العام بينما لها استعمالها الخاص في الفلسفة، فيحدث لنا ما حدث لذلك الذي فهم النقد على غير الوجه المقصود في الفلسفة النقدية.

لنحذر عندما نطالع كتاباً في الفلسفة، أن نفهم مصطلحاتها على النحو المستخدم في اللغة العامة، إن دراسة الفلسفة منهجياً، تهدف إلى إكساب الدارس معرفة بلغة الفلسفة حتى يمكنه فهم الفلسفة والتعبير بها، إن العرض الموجز الذي نقدمه سوف يظهر لنا، ليس فقط خصوصية اللغة الفلسفية، بل أيضاً أن ما نراه سهل الفهم لأول وهلة يتبدى عن إشكالات عميقة.

المثالية:

الأصل الاشتقاقي لهذا المصطلح باللغات الأجنبية يتكون من: Idéa بمعنى فكرة، وism التي عندما تضاف لكلمة تعني مذهبية، فتكون الترجمة الحرفية (الفكرية)، أو «المذهب الفكري» أو مثالية.

ظهر هذا المصطلح في اللغة الفلسفية في نهاية القرن السابع عشر، على أنه يعني الفلسفة المتعارضة مع المادية.

يفهم المصطلح هذا حالياً على أنه الاتجاه الفلسفي الذي يرجع أصل الوجود، كل الوجود، إلى الفكر بمعناه الواسع، وهو يتعارض مع الواقعية الأنطولوجية التي ترى للفكر وجوداً مستقلاً.

مصطلح مثالية هذا لا يشير إلى مذهب محدد بعينه، بل يشير إلى توجه أو تيار عام يتضمن تنوعات داخلية: فهناك من الفلاسفة من يرجع الوجود إلى الفكر الفردي، ويسمى هذا عندئذ مثالية ذاتية، وهناك من يرجع الوجود إلى الفكر عموماً، فيسمى مثالية مطلقة، وأحياناً مثالية موضوعية.

ترجم المصطلح إلى اللغة العربية مثالية. وهذا يحتاج إلى تحديد.

1 ـ كلمة مثالي قد تفهم بمعنى أخلاقي قيمي. حين نصف شخصاً بأنه مثالي، فإننا نعني أنه نموذج سلوكي، أو أنه كامل الصفات الأخلاقية. كما يمكن وصف نظام، فنقول: نظام مثالي، ونقصد بذلك كماله وحسن أدائه.

2 ـ يستخدم البعض صفة مثالي ليشير إلى لاواقعيته، أي

لا واقعية الموصوف، أو تجاهله ضرورات الواقع. فيقال شخص مثالي أو مذهب مثالي حين يرسم هدفاً يتجاهل معطيات الواقع. ويقال مثلاً: المساواة مطلب مثالي، بمعنى أنه غير قابل للتحقق الواقعي. تظهر المثالية عندئذ على أنها نقيض الواقع لكنها غير قابلة للتحقق. وفي هذا المعنى، تقترب صفة مثالي من صفة طوباوي اقتراباً كبيراً.

لكن المعنى الفلسفي ليس هذا ولا ذاك. حين نصف شخصاً بأنه مثالي بالمعنى الفلسفي لا نقصد أخلاقه ولا سلوكه، وحين نصف مذهباً بأنه مثالي لا نقصد الإشارة إلى لاواقعيته: إننا نقصد أنه يختزل الوجود الواقعي، إلى مبادئ ليست ملموسة أي إلى مبادىء «عقلية». وهكذا عندما نصف مذهباً بأنه مثالي، نقصد بذلك أنه يرجع الوجود إلى مبدأ أو مبادىء عقلية أو «فكرية».

وعليه، فإن مصطلح المثالية، يعني التيار الفلسفي الذي يرجع الوجود المادي إلى مبدأ أو مبادي فكرية ـ العقل ـ الروح.

هكذا نرى أن الصفة مثالي، في استخدامها اليومي العام، تحمل أحياناً بعض القدح والسخرية، فحين يوصف

شخص بأنه مثالي، يعني أحياناً الحكم عليه بأنه غير واقعي، حالم، ساذج. وحين يوصف نظام بأنه مثالي، فإنه يقصد بذلك أحياناً، الإشارة إلى لاواقعيته وسذاجته وعدم إمكان تطبيقه.

هذه المعاني هي تحريف وحكم قيمي لا تنطبق بالضرورة على «المثالي». المثالي ليس بالضرورة غير واقعي، أو ساذج، أو حالم، ولا يشترط الجهل بالواقع. كما أن النظام المثالي ليس بالضرورة اللاواقعي أو المستحيل تطبيقه، كما أنه ليس نتاجاً خيالياً.

صحيح أن المثالي يظهر بالتعارض مع الواقع، يكشف نواقصه وعيوبه، وله وظيفة هامة في حياة الفرد والمجتمع: إذ يلفت بمثاليته الأنظار إلى ما يجب أن يكون، ينتشل المجتمع من الغرق في ما هو كائن: وإدراك ما يجب أن يكون، لا يعني بالضرورة جهل ما هو كائن بل ربما العكس، إدراك ما يجب أن يكون يقتضي إدراك ما هو كائن.

لكن هذا المعنى له لون سياسي اجتماعي أكثر منه فلسفي، وإن كان لا ينفيه.

إن المعنى الفلسفي للمثالية لا يعني أكثر من إرجاع الوجود.. الواقع.. المادة.. إلى مبدأ أو مبادىء عقلية

فكرية. إنه ببساطة يذهب إلى أسبقية الفكر على المادة، الفكر (أو العقل) يصنع المادة، المادة تجسيد للفكر ـ للروح للعقل ـ بهذا المعنى يظهر تناقضه مع التيار المادي.

أنواع المثالي:

ثمة نوعان من المثالية:

1 ـ **المثالية الموضوعية أو المطلقة:** هذه ترجع الوجود والواقع إلى مبدأ فكري أو عقلي. هذا المبدأ له وجود موضوعي مستقل عن أفكار وعقول الأفراد.

2 ـ **المثالية الذاتية:** هذه وإن اتفقت مع الأولى في إرجاع الوجود والواقع إلى مبدأ فكري أو عقلي، إلا أنها تنكر وجوده المستقل خارج ذات الفرد، ولهذا سميت مثالية ذاتية: الوجود إدراك.

المشكلة في الحالة الأولى: كيف لعقل فرد الإحاطة بالعقل المطلق والكشف عنه؟ لم يكن بالإمكان الإجابة على هذا السؤال، إلا بافتراض أن فكر أو عقل الفرد نفسه، ليس إلا تجلياً للفكر المطلق يتخذه وسيلة للكشف عن نفسه لنفسه. وإذا تساءلنا: لماذا هذا الفرد بالذات؟ لا نجد جواباً إلا أنه إرادة العقل المطلق.

أما المشكلة في الحالة الثانية فهي: هل يتوقف الوجود عند توقف إدراك الفرد له؟ ولم يكن ممكناً الخروج من هذه الإشكالية، إلا بافتراض ذات تستمر في الوجود لكي يستمر وجود الوجود. مما يعود بنا مرة أخرى إلى الذات المطلقة لأن: هذه الذات إما تتوقف على إدراك الذات الفردية لها، وبالتالي تستمر الإشكالية قائمة. وإما أنها مستقلة عن إدراك الذات الفردية، فلها عندئذ وجودها الموضوعي والمطلق.

المادية:

نسبة إلى المادة Matiere وإضافة ism وتعني المذهبية.

المعنى الأنطولوجي:

تيار، وفقاً له، لا يوجد جوهر غير المادة. والتي يعزى إليها خصائص متنوعة وفق مختلف أشكال المذاهب المادية، والتي تشترك جميعاً في النظر إلى المادة عموماً على أنها: مجموع الأشياء والأفراد قابلة للإدراك، متحركة، يشغل كل منها حيز مكاني.

وتتفق المذاهب المادية عموماً في إرجاع الوجود إلى المادة.

المعنى البسيكلوجي:

نظرية تذهب إلى أن كل الوقائع وأحوال الوعي، هي شبه ظواهر لا يمكن تفسيرها، ولا تكون موضوع علم إن لم ترجعها إلى الظواهر الفسيولوجية ـ وظائف الأعضاء ـ لأن هذه وحدها يمكن تعقلها ودراستها. ووحدها القادرة على تقديم وسائل فعالة ومنتظمة لإنتاج أو تعديل شبه الظواهر النفسية، بمعنى أن الظواهر التي توصف بالنفسية، هي انعكاس للظواهر الفسيولوجية. وهذا يعني أن الفكر، الإحساس، والمشاعر، وكل الحياة الموصوفة بالروحية أو النفسية، هي نتاج المادة ـ نتاج وظائف الأعضاء ـ فالفكر نتاج الدماغ، أو وظيفة الدماغ، كما أن الهضم وظيفة المعدة، والروح وظيفة أداء الجهاز العضوي في مجمله.

المعنى الأخلاقي:

ماذا نعني عندما نصف شخصاً بالمادية؟ إننا بالتأكيد نشير إلى شغفه بكل ما يتعلق بمباهج الحياة، عندئذ المادية تعني: نظرية عملية وفقاً لها: الصحة، رفاهية الحياة، الثروة، اللذة... هي المصالح الأساسية للحياة وهدفها الوحيد.

عندئذ المادية لا تنحصر فيمن يتبنى تفسيراً مادياً للوجود، فقد نجد هذا في الحياة ليس مادياً، بل زاهداً يقدم أهدافاً ومبادئاً على متع الحياة: بينما على العكس، نجد من لا يتبنى تفسيراً مادياً، موغلاً في المادية، حين يجعل هدف الحياة الوحيد تراكم الثروة أو السلطة، أو الحصول على أكبر قدر من اللذة ورفاهية الحياة. ولهذا لا نستغرب أن نجد السلوك المادي بين معتنقي الأديان، وأن نجد سلوكاً لامادياً عند غيرهم.

عندما نصف شخصاً أو مذهباً بالمادية فإننا نعني:

1 ـ إما أن عقيدة هذا الشخص أو المذهب، تقوم في تفسير مادي للوجود، بإرجاعه إلى المادة باعتبارها الوجود الحقيقي. ولا يعني هذا أن سلوكه مادي.

2 ـ وإما نعني أن هذا الشخص أو المذهب يجعل المصالح الحياتية: الصحة، الثروة، اللذة.. لها الأولوية المطلقة في توجيه سلوكه، دون أن يعني هذا بالضرورة أخذه بالتفسير المادي للوجود.

وعلى العموم يمكن تلخيص التيار المادي فيما يلي:

1 ـ القول بأسبقية الوجود المادي، وإرجاع الوجود إلى

المادة باعتبارها الحقيقة الوحيدة.

2 ـ إن الحياة الروحية والنفسية نتاج الفسيولوجيا ـ وظائف الأعضاء ـ والجهاز العضوي.

3 ـ إن المنافع المادية لها الأولوية المطلقة، وكل فعل أو سلوك يقيم من خلال نتائجه المادية.

4 ـ استبعاد كل عقيدة في وجود أرواح فردية موجودة قبلاً أو تبقى بعداً.

أنواع المادية:

1 ـ **المادية الساذجة**: وهي صفة أطلقت على التيار المادي في القرن الثامن عشر، والذي يأخذ بالمفهوم المادي كسكون وثبات، ولم يدرك العالم المادي على أنه عملية تحول وتطور، وأنه مادة منخرطة في تطور تاريخي. هذا المفهوم الساكن الثابت للمادية هذه، يتوافق مع المستوى الذي بلغته العلوم في تلك الحقبة، وطريقة التفلسف اللاجدلية التي كانت نتاجها. هذه المادية، وإن كانت ترجع الوجود إلى مبدأ مادي، لكنها تنظر إليه كمبدأ ساكن ثابت غير متغير ولا متحول ولا يتطور.

هذا المفهوم للمادية دخل الفلسفة بتأثير العلوم، ولهذا ما لبث أن طرح جانباً عندما تطورت وتغيرت نظرة العلوم للمادة.

2 ـ **المادية الجدلية**: هذا العيب أو النقص في التفسير المادي، حاول بعض الفلاسفة تلافيه للحاق بما حدث من تغير وتطور في نظرة العلوم للمادة، مما قاد إلى ما يعرف بالمادية الجدلية: المادية الجدلية تعني النظر إلى الكون على أنه كل متحرك مكون من مادة في حركة منخرطة في تطور متصاعد. محققاً مستويات متوالية، حيث درجة نوعية معقدة تظهر ضرورة بواسطة تحول مفاجىء لتغيرات نوعية جديدة تماماً. وهذا يعني ببساطة أكثر، أن حركة المادة تجعلها تطرح نقيضها، من المادة ونقيضها يتألف مركب، هذا المركب بدوره يطرح نقيضه.. وهكذا، وهذا يعني أن المادة وإن ظلت مادة إلا أنها في نهاية كل جدلية تكتسب جديداً.

باختصار، المادية أرغمت على إدخال عامل الحركة في المادة أو الحياة، لكي يمكن لتفسيرها أن يكون صالحاً، لكن هذا المبدأ نفسه قابل لتفسير المادة والمادية من داخلها.

3 ـ **المادية التاريخية**: يدل هذا أيضاً على المادية الجدلية. لكنه يشير بشكل أخص، إلى النظرية التي وفقاً لها، الوقائع الاقتصادية تكوِّن القاعدة والأسباب المحدِّدة لكل الظواهر التاريخية والاجتماعية، فهي تأخذ المادة في مظهرها التاريخي الاجتماعي.

هذه النظرية إذا طبقت على نفسها، أفقدتها كل مصداقية خارج عصرها. أضف إلى هذا أن الوقائع الاقتصادية، ليست السبب الكامن وراء الظواهر التاريخية والاجتماعية، وراء الوقائع الاقتصادية، إرادة الإنسان، وغاياته التي يطلبها فردياً واجتماعياً.

تقييم:

التفسير المثالي للوجود والتفسير المادي يقودان إلى مأزق:

1 ـ إن المبدأ المثالي لا يمكن إدراكه إلا متعيناً. فهو خواء محض إن لم يتحدد، ولهذا فإن التفسير المثالي يقود إلى نقيضه.

2 ـ كما أن المبدأ المادي: إما أنه يقود إلى كثرة لامتناهية من المواد، لا رابط بينها، فنجد اللامتناهي محل

المادة. أو أنه تجريد لمواد كثيرة ومتنوعة، وبالتالي فإنه مبدأ عقلي أكثر منه مادي. بالطبع المقصود بالمادة ليس هذه أو تلك من المواد، وإنما ما هو قابل للانطباق على كل المواد، وغير قابل الانطباق على مادة معينة. إنه إذن تجريد عقلي، ما وراء المادة. وهذا يقود إلى مسألة الكليات، التي سوف نتعرض لها.

3 - يمكن للمثالي والمادي أن يتجادلا وأن يتحاجّا أبد الدهر، دون إمكانية أي منهما دحض مذهب الآخر تماماً.

وهذا ما قاد إلى موقف ثالث يرفض المادية والمثالية معاً، وهو ما يعرف في الفلسفة بالتيار الوجودي.

التيار الوجودي:

بما أنه لا يمكن حسم الجدال نهائياً بين المادي والمثالي، فهذا لديه من الحجج قدر ما لدى الآخر، وبما أننا لا نستطيع الوصول إلى نتيجة موثوقة في «أصل الوجود». فلماذا لا نبدأ بما هو معطى، بما هو واقعة مباشرة، لا نستطيع الشك فيها، بل كل تفكير، وكل شك، وكل وجود، يتأسس عليها ويستمد منها؟

يمكننا الشك في مادية وجودنا، أي أنه يرجع إلى أصل مادي، ولا تنقصنا الحجج في هذا السبيل. كما يمكننا الشك في مثاليته، فحاجاتنا المادية لا تقصر عن إشعارنا بهذا. لكنني مع كل هذا موجود يفكر ويشعر وينفعل قدر ما يأكل ويشرب ويمرض، أياً كان التفسير لأصل وجودي. الوجود عندئذ هو المعطى، هو الواقعة المباشرة التي لا تحتاج إلى برهان ولا تدليل: الوجود وجود.

قد يثار سؤال في ذهن المبتدىء: وماذا بعد؟ مثالي، مادي، وجودي.. ماذا يغير هذا.. ماذا يعني بالنسبة لي؟ أهو ترف عقلي؟

إن لأي موقف فلسفي نتائج لازمة تمس الإنسان في أبسط شؤون حياته، لقد أشرنا إلى هذا بعض الإشارة في تناول المذهب المادي. وسوف نستغل عرضنا للتيار الوجودي لنشير إلى ما يترتب عملياً عنه.

هذا الطرح الوجودي غيّر تماماً من محتوى الإشكال، وأعطى الإنسان إمكانيات يحرمه منها المذهب المثالي والمادي معاً؛ ففي المذهب المثالي كما في المذهب المادي، وجود الإنسان محدد مسبقاً، يصير كالثوب الجاهز الذي ليس عليه إلا ارتداءه. فإذا كان المعطى المباشر هو

الوجود، استحال كل تحديد مسبق لهذا الوجود. هكذا ظهر ما اعتبر من البعض عقماً في هذا التيار، ثراء وغنى كبيرين.

عندما نأخذ في الاعتبار فقط أننا وجود. فإن هذا الوجود السابق على كل ماهية، مثالية أو مادية، يقتضي مع ذلك أن تكون له ماهية، وهذه تتطلب الفعل ـ العمل ـ وهذا ما يجعل الفعل ـ أو العمل ـ مرتبطاً ـ ميتافيزيقياً ـ بالوجود. لا يمكن لموجود ألا يفعل، لأنه لا يمكنه أن يكون وجوداً بدون ماهية، حتى عدم الفعل، التقاعس يكسبه ماهية، لأن هذه ليست جاهزة مسبقاً، بل عليه أن يصنعها لنفسه بنفسه. إنه إذن ما يصنعه بنفسه.

المبررات التي يمكن أن نستقيها من المثالية ومن المادية لكسل الإنسان وتقاعسه، تنهار دفعة واحدة: لا حتمية تاريخية ولا اجتماعية، ولا ظروف سياسية، ولا جغرافية ولا عرقية ولا قدرية.. الموجود يصنع ماهيته بفعله، أو حتى بعدم فعله يكون هذا أو ذاك.. شريراً أو خيراً.. شريفاً أو نذلاً.. أميناً أو لصاً.. إن هذا يلقي على كتفي الإنسان ـ فرداً وجماعة ـ مسؤولية ما يكونه.

التيار الوجودي ـ بغض النظر عن المذهب الذي يحمل هذه الصفة ـ هو ذلك الذي ينطلق من الوجود، وأحياناً

الموجود كواقعة أولى غير محددة ولا معينة، ويجعل التاريخ الإطار الذي يصنع فيه الإنسان ـ فرداً وجماعة ـ ماهيته.

وعموماً هذا التيار لا ينظر إلى الإشكالية من حيث أسبقية الفكر أو العقل أو الروح على المادة أو المادة على الفكر... الخ، إذ يعتبر هذا إشكالاً عقيماً. وإنما من حيث أسبقية الوجود على الماهية، نوجد أولاً ثم نكون ما نكون. ولهذا يعطي أهمية لحرية الإنسان لا نجدها في المثالية ولا في المادية.

ـ مسألة الأسماء الكلية:

عندما نفكر، وعندما نعبر ونتخاطب نستخدم كلمات مثل إنسان، حصان، شجرة، عدالة، حرية، وإذا سألنا المتحدث عما يقصد، والمستمع ماذا يفهم، لأجابا بأنهما يقصدان ليس أفراداً معينين، وإنما الإشارة إلى جميع الأفراد.

ونحن نشير إلى الأفراد العينيين فنقول: زيد إنسان، وعبيد إنسان، وفاطمة وعائشة كذلك، فكيف يشترك هؤلاء الأفراد في مفهوم واحد هو الإنسان.. وهكذا قل عن

الشجرة هذه وتلك، وهذا الحصان وذاك.. ثمة اسم كلي يجمع الأفراد الواقعين تحته.

هذه الكلمات: إنسان.. حصان.. عدالة.. حرية إذن، ذات مفهوم كلي، فهي ليست أي فرد من أفرادها الدالة عليها: الإنسان ليس زيداً أو عبيداً أو فاطمة أو عائشة.. الخ من أفراد الإنسان، والحصان ليس هذا أو ذاك الأبيض أو الأحمر أو الأسود... والشجرة ليست شجرة البرتقال أو التفاح.. إنها إذن أسماء كلية.

المشكلة هنا ليست في أن كلامنا يستخدم هذه الكلمات في اللغة العامة كما في اللغة الخاصة - لغة العلوم -، وليس في أن كل من يستعمل هذه الكلمات أو الأسماء يدرك أنه لا يعني بها فرداً معيناً من أفرادها. المشكلة تكمن في كيف يشترك الأفراد في اسم كلي ينطبق عليهم جميعاً، ولا ينطبق على أي منهم على انفراد. وهل لهذه الأسماء الكلية وجود مفارق لأفرادها الدالة عليها؟ هل ثمة إنسان له وجوده الخاص المتميز عن وجود أفراد الإنسانية؟ وهكذا الحصان، العدالة، الحرية..؟

حول هذه المسألة في العموم تنقسم الفلسفة إلى اسمية وإلى واقعية.

الواقعية:

بعض الفلاسفة يجيبون على السؤال المطروح بنعم. الأسماء الكلية ذات وجود بذاتها مستقل عن أفرادها. الإنسان مثلاً له وجود خاص مستقل عن وجود الأفراد الدال عليهم. وهو ما يطلق عليه أفلاطون «المثال». إن مثال الإنسان، ومثال الحصان، والشجرة، والعدالة، له وجود بذاته مستقل عن أفراد الإنسانية والأشجار والخيول.. وهذا ما يشبه النموذج أو القالب الذي يصنع منه الصانع أفراد الشيء. فالقالب أو النموذج موجود مستقل عن الأفراد الذين يصنعون طبقاً له.

عندئذ يبرز سؤال آخر: أين يوجد هذا المثال؟ لا مناص عندئذ من القول بعالم خاص بهذه المثل: إنه عالم المثل، عالم الأسماء الكلية، عالم وجود الكليات والتي أفرادها يكونون أفراد الإنسانية والأشجار والخيول.. الخ.

يطلق على هذا المذهب اسم المذهب الواقعي، وإذا فهمت كلمة واقعي كما هي في اللغة العامة، فإنها تقود إلى التباس كبير. بينما تعني في لغة الفلسفة - وفي هذا المذهب في هذا الموضوع - تعني أن للأسماء الكلية وجوداً واقعياً، للمثل وجود واقعي.

المذهب، الواقعي في الأسماء الكلية هو إذن، المذهب الذي يرى أن لهذه الأسماء - إنسان، حصان، شجرة، حرية، عدالة - وجوداً واقعياً متميزاً عن الأفراد الدالة عليهم.

عندئذ إذا سلمنا بهذا تبرز مشكلة إدراك هذه الأسماء الكلية، نحن لا نشاهد إلا أفراد الاسم الكلي مثل: زيد، عبيد.. من الناس. وليس الاسم الكلي أو المثال. إننا نشاهد س ع ص من الناس لكننا لا نشاهد الإنسان الذي أفراده س ع ص، وليس هو أياً منهم على حدة، باعتباره قابل للانطباق على كل أفراد الإنسانية، لكنه لا يقبل الانطباق على فرد بعينه.

حلاً لهذه المعضلة لجأ أفلاطون إلى تصور عالم المثل، عالم الأسماء الكلية حيث توجد هذه الأسماء الكلية، ذاهباً إلى أن الروح - أو العقل - وجدت في هذا العالم المثلي قبل «سقوطها» إلى الأرض أي قبل حياة الدنيا، وهناك في عالم المثل أحاطت علماً بهذه الكليات. وهذا يعني أنها أي الروح، تدرك الأسماء الكلية قبل إدراك الجزئيات أو الأفراد. لكن سقوطها وحياتها الدنيوية حجب عنها هذه المعرفة، مما خلق الوهم بأنها تدرك الأفراد أولاً. فكيف تدرك أن الأفراد ينتمون إلى اسم كلي؟ كيف تدرك أن س

ص ع هم أفراد الإنسان؟ هذا المذهب يفترض المعرفة المسبقة للكليات، وحين تشاهد الروح - أو العقل - الأفراد، فإنها تتذكر ما سبق لها معرفته في عالم المثل، عندئذ س ص ع من الناس يذكرونها بمثال الإنسان.. وهكذا الحصان.. والشجرة، المعرفة الحقة عندئذ هي التذكر، المعرفة الحقيقية ليست نتاج التجربة، بل معرفة سابقة على التجربة تجعل هذه ممكنة. إذ، إذا لم أكن أعرف مسبقاً الإنسان، كيف أحكم بأن هؤلاء الأفراد جميعاً يحملون نفس الصفة؟

هذا المذهب الواقعي يقود إلى نتائج أخرى لازمة: إنه يفترض خلود الروح - أو العقل - وأسبقية الوجود الروحي على المادي. فإذا لم يسلم له بهذا تهاوى المذهب الواقعي. إنه يقوم على مسلمة معرفة سابقة ليس ثمة برهان عليها.

عدم التسليم بهذا قاد فلاسفة آخرين إلى إنكار الوجود الواقعي للأسماء الكلية.

إن إيرادنا أفلاطون ليس مقصوداً في ذاته، إنه مجرد نموذج لكل مذهب أو تيار يذهب إلى أن الكليات لها وجود مستقل عن أفرادها، فينتهي إلى نفس ما انتهى إليه أفلاطون، وإن كان في صيغ مختلفة بعض الشيء.

الاسمية:

نحن نستخدم أسماء كلية في تعبيرنا وفي تفكيرنا وخطابنا. وهي بلا شك ضرورية لكل تعبير وفي كل تفكير. لكن هذه الضرورة لا تعني أن لها وجودها الخاص. عندئذ اقتضى الأمر تفسير تكوُّن هذه الأسماء الكلية ونمط وجودها، وإذا لم يكن لها وجودها الخاص فما مصدرها؟

من وجهة نظر المذهب الاسمي، نحن ندرك الأفراد أولاً. وهذا يعني أن المعرفة تجريبية. ثم نجرد هؤلاء الأفراد من صفاتهم العرضية التي تكون محل اختلاف بينهم، ونبقى على الصفات الجوهرية. مثلاً: الأفراد يختلفون في الطول، في الحجم، في لون البشرة، في لون العينين، في لون وشكل الشعر.. لكن لا نجد إنساناً واحداً بدون يدين أو بدون رجلين وعينين وأذنين.. الخ، عندئذ هذا التجريد ينتج مفهوماً للإنسان، يشمل كل ما هو مشترك بين الأفراد، ينطبق على جميع الأفراد ولا ينطبق على فرد بعينه: الفرد له عينان، لهما لون، وله بشرة ذات لون، طويل أم قصير ضخم أم نحيل.. أما الإنسان الكلي فليس لعينيه لون ولا لبشرته لون وليس له طول أو حجم

محدد، الأسماء الكلية إذن ليست إلا تجريد أفرادها، بمعنى حذف ما هو عرضي ثانوي، والإبقاء على ما هو جوهري وأساسي.

إن الاسميين، وإن اتفقوا جميعاً على أن الكليات ليست إلا أسماء ليس لها وجود واقعي مستقل عن أفرادها، وإنما هي تجريد. فإنهم يختلفون في ما إذا كانت الأسماء الكلية ليس لها وجود مستقل عن أفرادها، وأنها مجرد تجريد عقلي لأفراد لا وجود لها بدونهم. أو أن لها وجوداً مستقلاً عن أفرادها، لكنه ليس وجوداً واقعياً بل وجوداً عقلياً.

إذن ثمة مذهب من الاسمية يرى أنه ليس للأسماء الكلية أي وجود مستقل عن أفرادها التي هي تجريد لهم. وثمة مذهب آخر يرى أن لها وجوداً مستقلاً عن أفرادها، لكنه وجود عقلي وليس وجوداً واقعياً.

قد يتساءل المبتدىء: وماذا يعنيني كل هذا؟ إنني أستعمل الأسماء الكلية سواء كان وجودها واقعياً أم عقلياً أم تجريداً محضاً، فماذا يفيدني طرح هذا الإشكال؟

في الواقع كل مشكلة فلسفية مهما كانت لها أبعاد حياتية، مهما بدت لأول وهلة بعيدة الصلة بالحياة. ومهما كنا لا نلمس هذه الصلة أحياناً واضحة وصريحة. سوف

نبرهن على هذا من تحليلنا لما يترتب عن الموقف الاسمي والموقف الواقعي، وسوف تتبدى لنا نتائج لم تكن في حسبان المبتدىء.

الخلاف بين الاسمية والواقعية في هذا الخصوص أبعد من خلاف على وجود أو عدم وجود واقعي للأسماء الكلية، إنه خلاف في نظرية المعرفة. وهذا الخلاف له انعكاسات على النظرة للحياة التي عند كل منا.

الواقعية ترى وجود الكليات سابقاً على وجود الجزئيات، وعلى ذلك المعرفة الكلية مقدمة على المعرفة الجزئية، ويترتب عن هذا أن المعرفة الجزئية أقل مستوى وليست معرفة حقيقية. وهذا ما قاد فترة طويلة إلى إهمال البحث في الطبيعيات، وإلى سيطرة المنطق الأرسطي، إذ لم يعد ينتظر شيئاً من المعرفة بالجزئيات، لأن المعرفة الحقة هي معرفة بالكليات، وهي تذكر، ولا سبيل إليها بالمنهج التجريبي. وسهّل بعد ذلك سيطرة الكنيسة وقبر الفلسفة نفسها. كما في الحياة المعاشة قاد إلى الاستهانة وتحقير الوجود المادي، وتحقير الحياة باعتبار الحياة الحقة ليست هذه الحياة، وبالتالي لا تستحق عناء.

على عكس ذلك الاسمية. والتي ترى أن المعرفة نتاج

تجربة بالمعنى الواسع. بما يعني أن الكليات نفسها نتاج تجربة إدراك الجزئيات، وبدون هذا الإدراك للجزئيات ما كان للكليات أن تكون. وهذا يؤدي من ناحية إلى إعلاء شأن التجربة، ويعطي قيمة للحياة المعاشة باعتبارها الحقيقة الممكن إدراكها، ويدمر سلطة الكنيسة بكسر احتكارها للمعرفة: الكليات نتاج الجزئيات، وهذا موضوع إدراكي لا أحتاج فيه إلى وسيط.

قد يواصل المعترض سؤاله: هذا كان في زمن ولّى. نهض فيه العقل ضد الكنيسة. الاستقراء ضد الاستنتاج. لكن اليوم ماذا يعني هذا؟ هذا السؤال إما أنه ضمنياً يتخذ موقفاً ميتافيزيقياً باعتبار أن الموقف الاسمي سائد لا يرى حاجة للبحث فيه، وليس هذا رأي العلم ولا رأي الفلسفة عندما نسلم بأمر غير قابل للوضع موضع سؤال. مهما كانت بديهيته ووضوحه فإننا نحوله إلى عقيدة. وإما أنه يطرح عن حسن نية، سنفترض حسن النية ونتناول مفهوماً كلياً لا أحد يشك في وجوده أياً كان نمط هذا الوجود: المجتمع.

الموقف الواقعي يذهب إلى أن المجتمع له وجوده المستقل عن أفراده المكونين له، والمذاهب الحديثة

والمعاصرة التي تأخذ بهذا المفهوم على هذا النحو عديدة، وآثارها السياسية والاقتصادية ليست خافية.

ماذا يترتب عن هذا المفهوم على النحو هذا؟

1 ـ المجتمع هذا تصير له إرادة فوق إرادة الأعضاء المكونين له، يخضع لها هؤلاء خضوعاً مطلقاً.

2 ـ هذه الإرادة تتجسد في أداة معبرة عنها: عندئذ الدولة ليست تعبيراً عن حياة الأفراد معاً، بل تعبير عن المجتمع وإرادة المجتمع. ولهذا لا نستغرب أن الأنظمة السياسية المتبنية لهذا المفهوم تكون بالضرورة طغيانية.

3 ـ المصلحة العامة ليست عندئذ نتاج مصالح الناس بل مصلحة المجتمع، والتي يعود تحديدها فقط للأداة المعبرة عن المجتمع، عندئذ لا نستغرب أن مصالح الناس تذبح باسم مصلحة المجتمع.

لما كان المجتمع كمفهوم كلي له وجوده الخاص، إذن له إرادته الخاصة المستقلة عن أفراده، وله مصلحته الخاصة التي ليست هي مصالح أفراده، وله أداة تجسده وتعبر عنه: الدولة الطاغية.

أما إذا اتخذنا الموقف الاسمي بشقيه، فإننا نجده يذهب إلى أن المجتمع، هذا ليس إلا نتاج اجتماع الناس، بدونه ليس ثمة مجتمع، نحن لا نرى المجتمع، نحن نرى أفراداً اجتماعهم يكوّن هذه المجتمع، عندئذ المجتمع باعتباره نتاج أفراده، ليس مستقلاً عنهم، ليست له إرادة خاصة مستقلة عن إرادات أفراده، ليست له مصلحة غير مصالح أفراده، عندئذ الدولة النظام السياسي والاقتصادي يكون بالضرورة نتاج اتفاق هؤلاء الأفراد: الإرادة العامة نتاج اتفاق الإرادات الخاصة، المصلحة العامة نتاج اتفاق المصالح الخاصة: الكلي يخضع للأجزاء.

وهكذا يمكن أن نحلل مفاهيم كلية أخرى على ضوء هذين الموقعين: الحرية. . العدالة. . الخير. . الحق. . لنتبين النتائج الحياتية لكل منهما. لكل مشكلة فلسفية انعكاسات حياتية. كل ما في الأمر أننا أحياناً لا ندرك الأسس الفلسفية التي تؤسس موقفنا ونظرتنا للحياة وسلوكنا. فننطلق منها على أنها مسلمات. مهمة الفلسفة ربما هي أن تحرمنا هذا الكسل العقلي.

3 ـ فلسفة الإنسان:

تبحث فلسفة الإنسان في الإنسان من حيث هو إنسان لا فرد ولا جماعة، فالفردية لا معنى لها إلا في جماعة، كما أن الجماعة تعني اجتماع أفراد، وتشمل مبحث النفس الذي يبحث في الحياة النفسية للإنسان، ومبحث المنطق الذي يدرس قوانين الفكر أو التفكير السليم، ومبحث الجمال الذي يبحث في مسألة القيمة الجمالية ومصدر الحكم الجمالي.

ـ مبحث النفس:

قال سوفكليز، الروائي اليوناني «ما أكثر العجائب وأعجبها الإنسان» فما هو الإنسان؟ ما منزلته في العالم؟ وما علاقته بالأشياء؟ إنها أساس كل ما عداها من الأسئلة، وأنها أحب للإنسان من سواها لأنها تتعلق بالبحث في نفس الإنسان وعقل الإنسان. وتسمى المباحث التي تتعلق بالنفس أو العقل: علم النفس أو بسيكلوجيا من بسيكي: نفس، ولوجيا: دراسة أو علم.

وأهم مسائل هذا المبحث:

1 ـ **علاقة النفس بالبدن**: إننا نفس وبدن، نشعر، نفرح، نتألم، ونأكل، ونشرب، ونمرض، ونتحرك.. فما هي علاقة نفسنا ببدننا؟ وهل النفس غير البدن؟ أم أنها كل واحد يظهر من زاويتين؟

يذهب بعض الفلاسفة إلى أن البدن غير النفس، لكنهم ينقسمون في مسألة الوجود الحقيقي للنفس والتي سمتها الخلود، بينما البدن وجود عرضي مصيره الفناء. فالبعض يرى أن الوجود الحقيقي هو وجود النفس، بينما وجود البدن عرضي مصيره الفناء. والبعض الآخر، لأنه لا يستطيع تجاهل إلحاحات البدن وإرغاماته، فإنه يذهب إلى القول بالاثنينية: أي النفس والبدن، لا يمكن تقديم أحدهما على الآخر. وقد واجهت هذا المذهب مشكلة التوفيق بينهما: عندما أريد، كيف، وما علة حركة يدي، أو رجلي استجابة لإرادتي؟

ذهب البعض إلى أن الحل يكمن في إرادة إلهية، أنا أريد تحريك يدي، لكن تحريك يدي نتاج إرادة إلهية. لكن هذ الحل يجعل من الله الفاعل الحقيقي، مما ينزع عن الإنسان مسؤولية فعله، كما أنه يطرح مشكلة: عندما

أريد تحريك يدي هل الله ملزم بالاستجابة لإرادتي، إن قلنا: نعم، صار الله منفذاً لإرادتنا. وإن قلنا: لا، ظلت المسألة دون تفسير.

وهذا ما دفع بعض آخر إلى إرجاع العلاقة نفس ـ بدن، إلى غدة خاصة تربط النفس بالبدن، ببساطة نوع من «ناقل الحركة» هو هنا ناقل إرادة. فهل هو نفسي أم بدني..؟

بينما اتجهت المذاهب المادية إلى التخلص من المشكلة بنفي وجود النفس أو الروح، جاعلة منها وظيفة من وظائف الأعضاء.

أياً كان المذهب في العلاقة نفس ـ بدن، فإن ثمة ظواهر وحالات تتطلب البحث: المخ يؤدي وظائفه، نحن نعرف، تفكر، نريد، نحس، نشعر، نخاف، نتألم، نتخيل. فما حقيقة هذه القوى، وكيف تفعل فعلها، نعني قوة المعرفة، الشعور وحدود الفكر، والخيال، والثقة بصحة التفكير، والعواطف والتمييز في إدراكنا بين الوهم والخيال والحقيقي، ووظائف العقل المختلفة التي بها ندرك، نميز، نحكم ونتخيل.

مبحث النفس إذن يبحث في قوى الإحساس، الإدراك، الحافظة، الذاكرة، الإرادة وحريتها، الخيال والوهم،

الشعور، العواطف، اللذة، الألم.. محاولاً الكشف عما إذا كان ثمة قوانين تحكم فعل هذه القوى، وعلاقة النفس بالبدن وتبادل الفعل والانفعال. لأننا لسنا نفساً فقط: إن إلحاحات البدن وإرغاماته لا تقصر في تذكيرنا بهذا.

طرق البحث في النفس:

إن فكرنا ومعرفتنا وإحساسنا إما نتيجة قوى إدراك باطنية، وإما نتيجة انعكاس ما ندركه من الخارج بواسطة الحواس.

عندما نوجه نظرنا إلى عمل ذهننا عندما نفكر، نحس، نشعر.. فإننا نتجه إلى باطننا. هذه الطريقة في البحث تسمى «ملاحظة الباطن»: إنها عندما أتأمل نفسي في حالة الغضب أو الفرح أو الحزن أو الألم..

وعندما نوجه نظرنا إلى الظواهر النفسية عند غيرنا: فندرس نظراتهم، وإشاراتهم، وأعمالهم أو أقوالهم، ومظاهر غضبهم وفرحهم وحزنهم وانفعالاتهم، وتغير سماتهم خلال ذلك، ونستنتج ما تدل عليه هذه المظاهر، فنلاحظ الارتباط بين أفكارهم مما نسمعه من كلامهم، وندرك أحوالهم بما يظهر من أعمالهم وعلى سماتهم،

ونعرف الباعث على أفعالهم. تسمى هذه الطريقة «ملاحظة الظاهر». لأننا نتوصل إلى معرفة الحقائق النفسية بواسطة الظواهر الخارجية الدالة عليها، والتي ندركها بالحواس من خلال كلمة تقال أو صرخة أو حركة أو لون يتغير أو أي تعبير جسدي.

إذن منابع هذا المبحث اثنان: ملاحظة أعمال عقلنا أي ملاحظة باطننا والتأمل في أحوالنا أو ما نلاحظه عند غيرنا. لكن مع ذلك معرفة أحوال غيرنا تتطلب معرفتنا بأحوالنا، إنني أدرك الحزن في هذه النظرة لأني أعلم معنى الحزن عندما اختبرته بنفسي. وقد أخذ فرع من مبحث النفس يستقل عن النظرة الفلسفية ليصير علماً مستقلاً يختص بوظائف الأعضاء. لكن هل تختزل كل الحياة النفسية إلى وظائف أعضاء؟

ولهذا ظلت العلوم الأخرى المتعلقة بالنفس تراوح مكانها في حدود التماس بين العلم والفلسفة. فهي تستند من ناحية إلى نظرة فلسفية وإن حاولت تطبيق مناهج العلوم.

إن البحث في النفس سابق على وضع اسم له، فهذا الاسم لم يستعمل إلا في أواخر القرن السادس عشر

الميلادي. بينما البحث في موضوعه نجده ما قبل ذلك بوقت طويل.

ولا بأس من الإشارة إلى أن التطرق إلى النفس شائع في الفلسفة حتى يومنا هذا، حتى وإن لم يذكر ذلك تصريحاً.

وقد حاول البعض جعل المنطق جزءاً من علم النفس، إذ لما كان علم النفس يبحث في أعمال العقل للوصول إلى القوانين والقواعد التي تحكمها وتعصم العقل من الخطأ، فقد نشأ عن ذلك فرع من علم النفس انفصل عنه وسمي علم المنطق، واختص بدراسة قواعد التفكير الصحيح.

لكن مع ذلك الظواهر النفسية ليست عقلانية، فالحب والكراهية مثلاً أمور لاعقلانية، مما يعني أن ثمة تمييزاً بين العقل وأداته المنطق وبين الظواهر النفسية. مما يجعل المنطق لا يكون جزءاً من علم النفس.

كما يرى البعض أن فرعاً آخر نشأ عن علم النفس، واختص بالبحث في الشعور الذي ينبعث عن الشيء الجميل فينا، وهو ما عرف بعلم الجمال.

لكن علم الجمال أو بالأصح فلسفة الجمال، وإن كانت

تختص بدراسة الشعور الجمالي، ومصدر الحكم الجمالي، وهما مسائل - ربما نفسية حسب كل مذهب - لكنه يدرس أيضاً الموضوع المتصف بالجمالية: هذه الزهرة جميلة فهل لأني أراها كذلك؟ أم لأنها كذلك أراها جميلة؟ إذا كانت جميلة لأني أراها كذلك، لا مفر عندئذ من الدراسة النفسية، لكن هذه لا تكفي إن كانت جميلة في ذاتها. بمعنى إذا كان الجمال نتاج شعور نفسي، فإن الوصول فيه إلى معايير أمر مستحيل. أما إذا كان بالإمكان الوصول إلى معايير تتجاوز الشعور النفسي، فإن المسألة ليست حصراً نفسية. وعلى كل هذا، تظل المسألة فلسفية.

المنطق:

نحن نفكر، ونقدر الأمور، ونصدر أحكاماً. من المحتمل خلال ذلك أن نقع في الخطأ، أن يتكبد التفكير فساداً، والتقدير زللاً، ويجانب أحكامنا الصواب. عندئذ لزم الأمر البحث في كيف يكون التفكير سليماً والتقدير صحيحاً والحكم صائباً؟ وكيف نتأكد من سلامة التفكير وصحة التقدير وصواب الحكم؟

هذه باختصار مسائل البحث في المنطق. إنه لا يعلمنا كيف نفكر، ولا ماذا يعمل عقلنا عند التفكير فحسب، بل

يعلمنا كيف ينبغي أن نفكر. فهو يحلل التفكير الصحيح، وما نعمله للوصول إلى نتائج صحيحة، وكيف نقيم هذه النتائج وعلى أي أساس. كما يرينا خطأ الفكر عندما ينحرف عن قواعد الفكر الصحيح.

إن التفكير يتركب من ثلاثة أعمال يعيها العقل:

1 ـ إحساس بالشيء أو بالمعنى، وتأثر العقل بهذا الشيء أو بهذا المعنى وإدراكه. وهذا ما يعرف بالفهم في أبسط أحواله.

2 ـ تأليف بين فكرتين أو إحساسين: إما نميز بينهما أو نقرن بعضهما ببعض ـ إما أن ننفي أو نثبت ـ.

3 ـ بذلك يتكون الحكم.

ولما كنا نريد الوصول إلى أحكام مقبولة عند غيرنا كما هي مقبولة عندنا، فإننا نحاول استشكاف العلل والأسباب التي نتبين منها وجوه صواب الحكم أو الخطأ. فنقارن الأحكام بعضها ببعض، وننظر في العلاقات التي بينها مبتدئين من المقدمات ومنتهين إلى النتائج.

وعندما نستخلص حقيقة من حقيقة أخرى، يسمى هذا استنتاجاً، ولكي يكون الاستنتاج صحيحاً يجب السير وفق

قوانين تعصم الفكر من الوقوع في الخطأ. القوانين الأولية للفكر هي:

1 - **قانون الذاتية**: أي أن كل شيء هو هو أي كل شيء هو نفسه.

2 - **قانون التناقض**: ويعني أن لا شيء يمكن أن يكون هو وليس هو.

3 - **قانون الامتناع**: ويعني أن الشيء إما أن يكون أو لا يكون. ويسمى أحياناً الوسط المرفوع.

عندما نفكر لا نقصد الوصول إلى نتيجة صحيحة فحسب، وإنما نقصد أيضاً الوصول إليها من أقرب الطرق وأدقها. ولهذا نستعمل مناهج متنوعة تبدو لنا أنها أنسب لغرضنا. ويستخدم المنطق في كل العلوم على اختلاف أنواعها. ولهذا سمي أداة العلوم.

ثمة منهجان أساسيان:

1 - **منهج الاستنتاج**: حيث نبدأ من قضايا عامة نستنتج منها النتائج، ويسمى هذا منهج التحليل، لأنه يحلل الكل إلى أجزاء. هذا المنهج مع أنه يقيني لكنه لا يضيف جديداً.

2 ـ **منهج الاستقراء:** وهو عكس الأول. حيث فيه نفحص أمثلة ومعلومات جزئية للوصول منها إلى قاعدة عامة. يسمى هذا منهج التركيب، لأنه يؤلف من الأجزاء قضايا عامة. نفحص مثلاً عينات من الحديد، النحاس، الذهب.. الخ. فنجدها تتمدد بالحرارة، نستنتج من هذا أن كل المعادن تتمدد بالحرارة. هذا المنهج كما رأينا يضيف جديداً. فنحن لا نعرف قبل فحص المواد أنها تتمدد بالحرارة، لكنه احتمالي، أو مشروط.

أنواع المنطق:

1 ـ **المنطق الصوري:** الذي وضع أسسه أرسطو. وهو يهتم بصورة الفكر وليس بمادته. وعيب هذا أن صورة الفكر يمكن أن تكون صحيحة بينما مادته خاطئة.

2 ـ **المنطق الاستقرائي:** وهو الذي يهتم بمادة الفكر، وينطلق من جزئيات للوصول إلى قاعدة عامة.

3 ـ **المنطق الجدلي:** وهو يميز بين منطق الفكر ومنطق الوجود، فإذا كان الفكر يسير على قواعد المنطق الصوري: الذاتية.. عدم التناقض والوسط المرفوع،

مما يعني لزوم المنطق الصوري للتفكير، إلا أن منطق الوجود لا يسير وفق هذه القواعد. والإشكالية تبدو عندما نريد فرض منطق على ما ليس مؤهلاً له.

4 ـ **المنطق الرمزي**: وهو الذي يستبدل الكلمات والألفاظ برموز رياضية، تحاشياً لما يمكنه أن يسببه عدم دقة اللغة. لكنه منطق نادر الاستعمال جداً.

هل المنطق طبيعي فينا أم مكتسب؟

يذهب بعض الفلاسفة إلى أن المنطق طبيعي في الإنسان لا يحتاج إلى تعلم أو اكتساب، فكل إنسان يفكر تفكيراً منطقياً بغض النظر عن تعليمه أو مستوى حياته أو عرقه. بينما يذهب آخرون إلى أن المنطق أمر مكتسب يتعلمه الإنسان ويؤثر فيه، بناء على ذلك التعليم والمستوى المعيشي. ويبدو من المنطقي أن المنطق فينا أكثر طبيعياً منه مكتسباً بدليل أن كل إنسان يدرك أن الشيء هو هو، وأن جاره لا يمكن أن يكون هو وليس هو، وأنه إما أن يكون هو أو ليس هو فلا وسط في ذلك. لكنه مع ذلك يمكن أن يصقل ويطور، بمعنى أن التعليم يمكنه أن يساهم في تنمية المنطق البدئي خاصة في المسائل الفكرية

المعقدة، حيث مبادىء المنطق الأولية ليست بالوضوح الكافي.

عوامل الوقوع في الخطأ:

ثمة عوامل تجعلنا نقع في الخطأ يحسن إدراكها لتفادي الوقوع ضحيتها. منها:

1 ـ **الأوهام الشخصية**: لكل إنسان شخصيته، بمعنى أن له معتقداته ونظراته ومشاعره، والتي يمكن أن تتدخل في تفكيرنا وتقودنا إلى الخطأ. كأن ننحاز لشخص لأننا نحبه، أو نعارضه لأننا نكرهه، دون أن ندرك تأثير مشاعرنا في تفكيرنا. فالأوهام الشخصية ترجع عموماً إلى التكوين الشخص للإنسان، كالتسرع في استخلاص النتائج، وإصدار الأحكام دون تروٍ.

2 ـ **أوهام المسرح**: لكل مجتمع عادات وتقاليد وتراث وأفكار مسبقة وما يشار إليه بالإرث الاجتماعي. يمكن لهذا الإرث الاجتماعي أن يؤثر سلباً في تفكيرنا ويجعلنا نقع في الخطأ انطلاقاً من أفكار اجتماعية مسبقة أو إرث اجتماعي معين.

3 ـ **أوهام السوق**: وهذه تنشأ عن فساد اللغة، ففساد اللغة

قد يجعلنا نفهم أو نقصد ما لا يفهمه الآخرون على النحو الذي نريد، وأوهام السوق يمكن أن تعني أيضاً ما ينشأ عن تداول المعلومات مجهولة المصدر، والبناء على هذه المعلومات غير الموثوق فيها مما يقود إلى الوقوع في الخطأ. .

ولذلك لكي نتفادى الوقوع في الخطأ ونجعل تفكيرنا سليماً يجب:

1 ـ أن نعي مشاعرنا وعيوبنا وانحيازاتنا وكل ما يترتب عن تكويننا الشخصي، حتى لا يؤثر سلباً على تفكيرنا وأحكامنا. وألا نتسرع في إصدار الأحكام أو استخلاص النتائج.

2 ـ أن نعي أثر الإرث الاجتماعي على تفكيرنا.

3 ـ أن تكون لغتنا دقيقة، وأن نحدد مقاصدنا بوضوح، وأن نطلب من الآخرين تحديد ألفاظهم ومقاصدهم قبل أي حكم يصدر منا، كما يقتضي التفكير السليم عدم الاعتداد بأي معلومات ليست محل ثقة أو مجهولة المصدر. ويتطلب ذلك تنمية الحس النقدي فينا.

ـ فلسفة الجمال:

نشاهد منظراً، أو نسمع صوتاً فنحكم عليه بالجمال أو بالقبح. فما هو مصدر الحكم الجمالي؟ أهو العقل. . الحواس. . أم الشعور؟ وهل القيمة الجمالية في الشيء نفسه أم في علاقته بنا أم فينا نحن؟

هذان السؤالان يلخصان ما تبحث فيه فلسفة الجمال.

فلسفة الجمال أو الأستاطيقا هي بحث ما يتعلق بالجمال. إننا ندعو جمالياً، خاصة إحساساً يتولد فينا لحالات مماثلة للذة والرضى، والراحة، والمشاعر الأخلاقية. لكن هذا الإحساس لا يندمج مع أي من هذه الحالات: عندما نقضم تفاحة نشعر بلذة طعمها لكنه ليس إحساساً جمالياً. ونحن نشعر بالرضى عندما ننجح في عملنا، لكن هذا الشعور يختلف عن الشعور الجمالي. كما تتميز مشاعرنا الأخلاقية عن مشاعرنا الجمالية.

إننا في حضرة الجميل نصدر حكماً ندعوه حكماً جمالياً. هذا الحكم صادر عن حكم تقييمي متعلق بالجمال.

فلسفة الجمال إذن أو الأستاطيقا، موضوعها حكم

تقييمي يميز بين الجميل والقبيح، كما يميز الحكم الأخلاقي بين الخير والشر.

وثمة مستويان لفلسفة الجمال:

1 - **مستوى نظري أو عام**: فلسفة الجمال هنا تهتم بتحديد ما هي الصفات، أو مجموع الصفات المشتركة التي تدرك في كل الأشياء والموضوعات والتي تثير الشعور الجمالي. كما تدرس أيضاً ماهية الحكم الجمالي.

2 - **أما المستوى العملي أو الخاص**، ففيه تدرس الأشكال المختلفة للفن. أما دراسة مختلف الأعمال الفنية منظوراً إليها كلاً على انفراد فهذا هو نقد الفن.

ولا شك أن المستوى العملي الذي تدرس فيه الأشكال المختلفة للفن، كما أن نقد الفن يقومان على المستوى النظري. فهما تطبيق لفلسفة الجمال في مستواها النظري على المستوى العملي.

مصدر الحكم الجمالي:

يذهب بعض إلى أن الحواس هي مصدر إدراك القيمة الجمالية. بينما يرى آخرون أن الحواس لا تكفي، بل لا بد معها من العقل. فالعقل هو الذي يدرك القيمة الجمالية وليس الحواس. بينما يذهب آخرون إلى أن القيمة الجمالية

مصدرها الشعور. نحن أمام الجميل نحس به ليس عن طريق حواسنا ولا فهمنا العقلي، بل عن طريق شعور مباشر.

والقيمة الجمالية ترتبط في كل مذهب بما يراه من مصدر الحكم الجمالي، فالمذهب الحسي يراها في الجميل نفسه. لكن هذا لا يفسر الاتفاق ولا الاختلاف في ما هو جميل. فالشيء الواحد قد يبدو للبعض جميلاً وللآخر غير ذلك، ولو كان جميلاً في ذاته لحصل الاتفاق. ولهذا يرى العقليون أن الجمال ليس في مادة الجميل - خطوط، ألوان، أصوات، - لكنه في ما يتجاوز هذا، ولا يمكن بالتالي إدراكه إلا بالعقل الذي يتجاوز المحسوس. عندئذ القيمة الجمالية هي قيمة عقلية. ويعترض على هذا المذهب، بأنه لو كان ما يذهب إليه صحيحاً لحدث اتفاق ليس بين شخص وآخر فقط بل عند نفس الشخص. ذلك لأن القيمة الجمالية لا تكمن في الشيء نفسه ولا في الذات المدركة، إنها في العلاقة بينهما، وإدراكها يتمثل في الشعور الذي تثيره فينا، والذي يتوقف أيضاً على أحوالنا وتجاربنا وليس على شروط معينة في الشيء نفسه.

الجمال والأخلاق:

هل تخضع القيمة الجمالية للحكم الأخلاقي؟

يجيب البعض بنعم، بينما يرى آخرون أن الحكم الأخلاقي غير الحكم الجمالي، والقيمة الجمالية غير القيمة الأخلاقية.

هل تمنع لا أخلاقية موضوع أن يكون جميلاً؛ في هذه الحالة كل ما هو أخلاقي جميل، وكل ما هو غير أخلاقي قبيح. ولكن لنتفحص الأمر بروية. إن إجراء عملية جراحية لإنقاذ حياة إنسان أمر أخلاقي، لكن هل مشهد العملية جميل؟ إننا ننفر من مشهد الدم والمشارط دون أن ينزع عنها أخلاقيتها. إذن الحكم الأخلاقي ليس هو الحكم الجمالي، إننا نحكم على موضوع ما بأنه أخلاقي دون أن يمنع نظرتنا إليه على أنه قبيح، والعكس، يمكن أن نحكم على موضوع ما بأنه جميل دون أن يمنع نظرتنا إليه على أنه لا أخلاقي.

الجمال والنفع:

يذهب بعض إلى أن الجمال هو النفع، ونحن نطلب الأشياء لمنافعها. نطلب الغذاء لإشباع حاجاتنا، والملبس

ليقينا الحر والبرد، والمركوب لراحتنا واختصار الوقت، إذن الجميل هو النافع.

ولكن في حقيقة الأمر، وإن كنا نطلب الغذاء لمنافعه، إلا أننا لا نأكل كيفهما اتفق: نحن نعد المائدة بنسق معين ليضفي على الغذاء جمالاً، ولا نلبس كيفما اتفق، بل نختار وننسق الألوان والأشكال، فيضفي هذا جمالاً على ما نلبس، والمسكن نبنيه ليس للنفع فقط بل المظهر الجمالي مطلوب فيه.

كما أننا نطلب أشياء مع نفعها إلا أنها ليست جميلة، ونطلب أيضاً أشياء جميلة مع علمنا بأنها ليست نافعة. مما يعني وجود تمييز بين الجمالية والنفع. صحيح أن توافر الصفتين في الشيء الواحد أمر مرغوب فيه، لكن مع ذلك نميز بين ما هو نافع وما هو جميل. وحيث إن طلب النفع أكثر إلحاحاً لارتباطه بحاجات أساسية، فإن طلب الجمالية مستوى ثانٍ يرتبط ويتوقف أحياناً على إشباع الحاجات الأساسية؛ ولهذا يعتبر التذوق الجمالي مسألة تتعلق بالرقي الحضاري.

إن ما هو نافع ليس بالضرورة جميلاً، فالحمار أكثر نفعاً من العصفور، لكن الحمار نافع وليس جميلاً، والعصفور

جميل وليس نافعاً. إذن ليس كل ما هو نافع جميلاً، وليس كل ما هو جميل نافعاً. ثمة أشياء جميلة لا نفع منها كالوردة.. العصفور.. زينة البيت، ولهذا يحصل أحياناً طلب الجمال في ذاته ولو على حساب النفع.

الجمال والفن:

ترتبط القيمة الجمالية بعمل، سواء كان عمل الطبيعة، أو عمل الإنسان. عمل الإنسان هو ما يطلق عليه «فن» فالفن هو تجسيد القيمة الجمالية.

فما هو الفن؟

تختلف المذاهب في تفسير علاقة العمل «الفني» بالقيمة الجمالية:

- **المذهب الواقعي**، يرى الفن تقليداً للطبيعة باعتبارها أرقى تجسيد للقيمة الجمالية.
- **أما المذهب الكمالي**، فيرى أن الفنان لا يقلد الطبيعة كما هي، بل يتصور فيها الكمال ويخرجها مازجاً فيها الواقع بتصوراته. إنه يحاكي الطبيعة ويعدلها.
- **أما المذهب العاطفي**، فيذهب إلى أن الفنان تتملكه عاطفة، فيحولها إلى عمل فني. العمل الفني إذن ليس

تقليداً للطبيعة، وليس إكمالاً لها، بل هو تعبير عن عاطفة. الفنان هو الذي بإمكانه تجسيد عواطفه في عمل فني. ولهذا أمام عمل فني لا يجب أن نسأل ماذا يريد الفنان أن يقول؟ بل بماذا يشعر الفنان؟

هل يمكن تعلم الفن؟

الفن عموماً هو مجموعة إجراءات تستخدم في الوصول لنتائج معينة، فنقول: فن الطبخ، فن التعبير، فن قيادة السيارة.

بهذا المعنى يتعارض الفن مع العلم، باعتبار العلم معرفة خالصة ومستقلة عن كل تطبيق. ويتعارض مع الطبيعة باعتبار الطبيعة قوة منتجة لا إرادية. بهذا المعنى ترتبط تعبيرات مثل: الفن الميكانيكي، الفن الهندسي، فن الديكور، الفنون الجميلة.. تلك التي هدفها إنتاج الجمال خصوصاً الرسم، النحت، الديكور.. الهندسة.

كما أن الفن أو الفنون، باعتبارها تشير إلى كل إنتاج للجمال بواسطة كائن واعٍ. تتعارض بهذا المعنى أيضاً مع العلم، من حيث أن الفنّ غايته جمالية بينما العلم غايته منطقية.

إذا كان الفن مجموعة إجراءات تستخدم في الوصول إلى نتائج معينة، فهل تعلم هذه الإجراءات تجعل من المتعلم فناناً؟

إن تعلم الإجراءات هذه لا تصنع وحدها فناً. يمكن مثلاً تعلم قواعد الطبخ، وكل فنون التعبير، وقواعد الشعر.. ويمكن تطبيقها بدقة دون أن يكون الناتج عملاً فنياً. إذ مع القواعد والإجراءات والأدوات يتطلب الفن قدرات خاصة لا تعلم. إن الفرق بين الفنان وغير الفنان ليس في الاحساس الجمالي، وليس في إتقان الإجراءات، والإلمام بالقواعد، واستخدام الأدوات. وإنما في القدرة على استخدام هذه جميعاً لتجسيد إحساسه الجمالي. ولهذا يطلق فن على كل ما يتقنه الإنسان دون تعلم منهجي. فيقال: فن السياسة، فن الطبخ، فن التعبير، فن التعامل مع الناس. هذه الاعتبارات قادت بعض الاتجاهات في الفن، إلى رفض الالتزام بأي قواعد وإجراءات مسبقة في محاولة تجسيد الإحساس الجمالي كما هو، دون إخضاعه لقوالب يرونها تضره وتشوهه. كما يذهب السورياليون. ومع ذلك يعتبر الفن لغة وإن كانت خاصة، ويظل الفن تجسيد الإحساس في عمل فني ضرورة لا مفر منها.

وحيث إن الفن تجسيد لإحساس الفنان، فإن إدراك هذا الإحساس وتقييمه لا يكون بالفهم وتحليل غاياته، وإنما بما يثيره فينا من إحساسه، إن الفنان لا يهدف إلى قول شيء من خلال عمله الفني، إنه يريد نقل إحساسه ومشاعره إلينا، وليس من المنطقي إخضاع الإحساس والمشاعر لمنطق الفهم.

الفن إذن لا يعلم، يمكن تعلم قواعد، إجراءات، استخدام أدوات، ويمكن أن يساعد هذا الفنان، لكن وحده ينتج صناعة وليس فناً.

4 ـ فلسفة الاجتماع:

تبحث فلسفة الاجتماع في ما يترتب عن اجتماع الناس من ظواهر، وما تقوم بينهم من علاقات، بما في ذلك الاجتماع نفسه: من حيث الأسباب والعوامل التي تؤدي إلى اجتماع الناس، وتكون المجتمع. وهل ثمة قوانين تحكم هذا الاجتماع؟ وهل الاجتماع البشري خير حققه الإنسان متجاوزاً بذلك حالة الطبيعة حالة الشر؟ أم العكس صحيح؟ وماذا يترتب على الاجتماع من حقوق وواجبات؟ وما علاقة الفرد بالجماعة، وهل المجتمع كيان مستقل عن أفراده، أم هو نتاج اجتماع ينحل وجوده حالما يتفرق الاجتماع؟

وتختلف فلسفة الاجتماع عن علم الاجتماع في أن علم الاجتماع وصفي، يصف الظاهرة، بينما تطلب فلسفة الاجتماع معرفة أسباب الظاهرة وماذا يترتب عنها؟

إن الفلسفة التي يتم التوصل إليها في مسألة الاجتماع،

تنعكس على النظرة الفلسفية للظواهر الاجتماعية الأخرى التي تهتم بها فلسفة الاجتماع. ويمكننا القول أن فلسفة الاجتماع تهتم بالظواهر التي لا وجود لها إلا في جماعة ونتاج اجتماع. وعلى هذا تهتم بالأخلاق، ذلك لأن الخير والشر لا وجود لهما إلا في جماعة. الفرد الطبيعي يقيم سلوكه من حيث النفع والضرر وليس من حيث الخير والشر. وتهتم بالسياسة من حيث تنظيم الجماعة وأسسه وشرعيته. كما تهتم بالقانون، ذلك لأن الجماعة المنظمة هي جماعة تخضع للقانون. عندئذ يستلزم الأمر البحث في ما هو القانون، ومن يشرِّع ولمن، ولماذا تستوجب طاعة القانون؟ وهل لهذه الطاعة شروط؟

ولا شك أن الناس يدخلون في علاقات هدفها إشباع حاجاتهم المادية: إنتاجاً وتبادلاً وخدمات، مما يقتضي دراسة النشاط الاقتصادي للإنسان، وما يقود إليه من علاقات، وما يترتب عنه، وما يؤثر فيه، باعتباره نشاطاً إنسانياً يحدث في جماعة. تستهدف الفلسفة من هذه الدراسة فهم جوهر النشاط الاقتصادي وتأثيره في غيره من ظواهر الاجتماع وتأثره بها.

والمجتمع الإنساني ليس ساكناً جامداً، إنه يتغير،

يتطور، يتراجع، يتقدم، ولهذا فضلنا استعمال الاسم اجتماع عن المجتمع، ففي الأول تظهر الحركة والثاني يوحي بالسكون، فهل ثمة قوانين تخضع لها حركة المجتمع؟ هل هذه القوانين - إن وجدت - محايثة أم مفارقة؟. هل ثمة هدف يسعى إليه المجتمع في حركته؟ ما دور الإنسان والإرادة الإنسانية؟ - الحرية - في حركة المجتمع؟ هذه الأسئلة نموذج مختصر لما تهتم به فلسفة التاريخ.

إذن فلسفة الاجتماع تبحث في ظاهرة الاجتماع نفسها، كما تبحث في الأخلاق والسياسة والقانون والاقتصاد والتاريخ.

الأخلاق:

يمكن أن نعرّف الأخلاق للمبتدىء بأنها مجموعة من القواعد والمبادىء التي تضبط سلوك الإنسان، وتجعله قادراً على التمييز بين الخير والشر. ولهذا تهتم فلسفة الأخلاق بالحكم القيمي، أي الحكم الذي نصدره عند التمييز بين الخير والشر. كما تبحث في مصادر الحكم القيمي، ومصادر الإلزام الأخلاقي والالتزام الأخلاقي، وطبيعة الفعل الأخلاقي.

مصدر الحكم القيمي:

عندما أسلك سلوكاً أو أرى غيري يأتي فعلاً، فأصدر على سلوكي أو على فعل غيري حكماً قيمياً فأقول: سلوك خير أو شرير، فعل خير أو شرير. فمن أين أستقي هذا الحكم؟ ما هي أداتي فيه؟ للإجابة على هذا السؤال ينقسم الفلاسفة عموماً إلى:

1 ـ **المصدر الذاتي**: العقل، أو الضمير، أو الحاسة الخلقية، طبقاً للعقل أو الضمير أو الحاسة الخلقية، يصدر حكمي القيمي بالخيرية أو بالشرية. هذا المصدر ذاتي في الإنسان.

مع ذلك لا يجب تجاهل تأثير الحياة الاجتماعية، فالضمير مثلاً يرضى أو يثور آخذاً في الاعتبار نظرة المجتمع للسلوك أو الفعل، كما يأخذ في الاعتبار المعتقد الديني.

2 ـ **المصدر الخارجي**: الدين، المجتمع، القانون، في هذه الأحوال حكمنا الأخلاقي يأتي وفقاً لتعاليم الدين، أو تشريعات القانون أو عادات وأعراف المجتمع. أما بالنسبة للدين، فإنه يمكن أن يكون مصدراً ذاتياً عندما يكون الالتزام بتعاليمه ذاتياً نتيجة

إيمان حقيقي، أما في الحالة العكسية فإنه يصير مصدراً خارجياً. أما تشريعات القانون فإن اتباعها ليس بالضرورة أخلاقياً، كما أن مخالفتها ليست بالضرورة لا أخلاقية، القانون يتميز عن الأخلاق في أنه إلزام خارجي وأن له أدواته للإلزام. كذلك عادات وأعراف المجتمع، الحكم وفقها ليس دائماً بالضرورة أخلاقياً، كما أن الخروج عنها ليس بالضرورة لا أخلاقياً وخلاصة الأمر أن الأخلاق لا تؤسس على الإلزام الذي يمكن أن يتمثل في المجتمع والقانون والدين، وإنما في الالتزام الذاتي النابع من الإنسان نفسه.

طبيعة الفعل الأخلاقي:

عرضنا السابق يقود إلى طرح سؤال يتعلق بطبيعة الفعل الأخلاقي، بمعنى هل الخير والشر في الشيء نفسه، في الفعل نفسه، أم مستقلان عنه؟

1 ـ هناك من الفلاسفة من يرى أن الخير والشر في الشيء نفسه في الفعل نفسه، فشرب الخمر شر في ذاته، والصدق خير في ذاته.

2 ـ هناك من يرى أن الخير والشر مستقلان عن الشيء أو الفعل، فالشيء أو الفعل محايد لا يوصف في ذاته

بالخيرية ولا بالشرية، وإنما هذه الصفة تأتيه من خارجه، السكين مثلاً ليس خيراً وليس شراً ولهذا يمكن أن يكون هذا وذاك.

إن الأخلاق التزام ذاتي نابع من الإنسان نفسه، لكن هذا لا يمنع تأثير الدين شريطة أن يكون نتاج إيمان، ولا يمنع تأثير المجتمع. لأن الأخلاق وإن كانت ذاتية المنشأ إلا أنها اجتماعية، أليست قواعد ومبادىء تضبط سلوك الفرد؟ ولماذا يحتاج الفرد إلى ضابط سلوك إن لم يكن في جماعة؟

ورغم هذه الحقيقة يمكن أن تدخل الأخلاق في تناقض مع عادات وتقاليد وأعراف الجماعة، إذ من الممكن أن نرى في بعض هذه العادات والتقاليد والأعراف على الأقل ما ليس أخلاقياً، وما هو ضد الأخلاق، مثلاً: خروج المرأة وتعليمها ومشاركتها الرجل كان ـ في مرحلة قريبة ـ أمراً لا أخلاقياً من وجهة نظر العرف والعادات والتقاليد. ولو رضخنا لهذا كان وضع المرأة الآن مختلفاً. مما اقتضى الخروج على العرف والعادات والتقاليد باسم الأخلاق. إذ ليس أخلاقياً حرمان إنسان ـ لأنه أنثى ـ من التعليم والعمل وسجنه خلف أربعة جدران.

إن التناقض يرجع إلى أن العادات والتقاليد والأعراف ترسخت في مرحلة معينة، مع أنها ضوابط وقواعد للسلوك الاجتماعي، صارت عاجزة عن أداء مهمتها دون الدخول في تناقض مع الأخلاق. فما كان ينظر إليه على أنه أخلاق في مرحلة معينة، لم يعد كذلك في مرحلة أخرى. مما يتطلب ثورة الأخلاق أحياناً على العادات والأعراف والتقاليد.

بالطبع الأخلاق منشؤها فردي، إنها ما يراه الفرد أكثر صلاحاً وأفضل أداء في الحياة الاجتماعية، لكنها لا تصير أخلاقاً بالمعنى الصحيح ما لم يجر تبنّيها من غالبية المجتمع. وفي سبيل هذا عانى ويعاني المصلحون الاجتماعيون.

ـ القانون:

إن الأعراف والعادات والتقاليد تدخل في تناقض مع الأخلاق، عندما تعبر الجماعة إلى مرحلة تفقد فيها الأعراف والعادات والتقاليد قاعدتها. لكن سرعة التغير الاجتماعي، وتعقد حياة الجماعة، جعلت الاعتماد على الالتزام الأخلاقي أمراً صعباً لأن:

1 ـ صعوبة الاتفاق العام في كل حين على ما هو خير وشر.

2 ـ صعوبة الاعتماد على الالتزام الذاتي.

3 ـ تعقد الحياة استدعى تقييماً متوالياً للمستجدات.

4 ـ ثمة أمور لا تنجدنا فيها الأخلاق.

ولهذه الأسباب، وغيرها، لجأ الإنسان إلى القانون، حتى إن بعض الفلاسفة عرّف القانون بأنه «الأخلاق الموضوعية». القانون الذي نعنيه هو مجموع ما يسن وما يشرع من قواعد وإجراءات تهدف إلى ضبط السلوك العام للأفراد والجماعات، وتنظيم العلاقات في المجتمع. وتحديد الحقوق والواجبات، سواء بين الأفراد، كما بين الأفراد والمؤسسات، والمؤسسات فيما بينها، متصفة بالإلزام ولها وسائله.

ولهذا يتميز القانون بالإرادية، بمعنى أنه نتاج إرادة وبأنه نتاج واعٍ، وله غاية محددة يهدف إليها.

عندئذ أهم مسائل فلسفة القانون هي: هذه الإرادة الواضعة للقانون، والغاية المستهدفة منه، سواء من حيث شرعية الإرادة، كما من حيث تحقيق القانون الغاية المطلوبة.

وللحقيقة ترتبط الغاية من القانون بالإرادة المشرعة

وتتوقف عليها، ولهذا يمتزج البحث في فلسفة القانون بالبحث في فلسفة السياسة.

لا شك في أن الجماعة المنظمة هي الجماعة التي يحكمها القانون، وبما أن كل جماعة تقتضي ضرورة التنظيم، فإن القانون ضرورة مطلقة. ولهذا صار البحث في ما هو القانون أمراً لازماً لا تستطيع الفلسفة تجاهله.

وتبحث فلسفة القانون في مسائل منها:

التمييز بين الحق والقانون:

الحق هو ما يخص كل إنسان على حدة، بينما القانون يخص كل الجماعة في اجتماعها، وهذا التمييز بين الحق والقانون مصدر اضطراب، فقد يرى البعض أن حقوقهم ليست مقرة قانوناً، وأن القانون ينزع منهم ـ على الأقل ـ بعض الحقوق، أو يحد منها. مثلاً حق الملكية يحده القانون أو حتى ينزعه لدواعي المصلحة العامة.

وهكذا أحياناً حق الحرية، حق الحياة، فللقانون نزع هذا الحق خاصة مثلاً عندما يقضي حق الحياة لإنسان على حق الحياة لإنسان آخر. هذا التناقض بين الحق والقانون يجعل مسألة وضع القانون ذات أهمية قصوى، إذ لما كان

للقانون الحد من الملكية أو حتى نزعها الحد من الحرية أو حتى الحجر عليها، نزع حق الحياة. فإن البحث فيمن يضع القانون يصير مطلباً أساسياً وإلا دخلت الحرية في تناقض حاد مع القانون ومع النظام. هذه الأهمية للقانون لا تستقيم مع وضعه من قبل جماعة أو فرد، خاصة أنه إلزام وأنه يملك أدوات فرض طاعته. المنطقي أن تضع الجماعة القانون الذي ينظم اجتماعها.

هل القانون وضعي أم طبيعي؟

لقد أجبنا على هذا السؤال بشكل غير مباشر، ولكن لفائدة المبتدىء، يمكن أن نفصل بعض الشيء.

سادت القرن السابع عشر والثامن عشر، فكرة القانون الطبيعي - أو بالأصح الحق الطبيعي - ومعنى ذلك أن الحقوق جزء من طبيعة الإنسان لا يجوز المساس بها دون تشويه الطبيعة الإنسانية، هذه الحقوق مثل: حق الحياة، حق الحرية، حق الملكية، وما يشار إليه الآن بالحقوق الأساسية. ورغم أن هذه الفكرة جذابة ومغرية إلا أنها نظرياً غير مبررة، لقد ظهرت هذه الفكرة - أو المذهب الطبيعي - من ناحية ضد السلطان المطلق للملوك

وللكنيسة، سلطان لا يعرف حدوداً ولا قيوداً. القول إذن بأن للإنسان حقوقاً طبيعية، قصد منه وضع حدود وقيود لهذا السلطان. فإذا زال السلطان المطلق تهاوت النظرية الطبيعية. الحقيقة ثمة فرق بين الحياة وحق الحياة، الحرية وحق الحرية، الملكية وحق الملكية، لأن الحق يمثل دائماً إقراراً به من الجماعة، ولأنه بدون جماعة يصير عليها الحق واجباً لا معنى للحقوق.

القانون إذن وضعي، إنه إنشاء الجماعة الإرادي الواعي، وعليه تتأسس الحقوق كما تتأسس الواجبات، إذ لا حقوق بدون واجبات ولا واجبات بدون حقوق. وهذا كما قلنا ما يجعل الحقوق لا معنى لها إلا بإقرارها من الجماعة، لأنها تصير واجبات على الجماعة، ولأنها تضع واجبات على الأفراد.

لقد قلنا: إن الحقوق الطبيعية اتجاه، ظهر قصد تحديد وتقييد السلطان المطلق، وجود السلطان خارج الجماعة - أياً كان شكل هذا الوجود - يطرح تناقضاً بين سيادة القانون، والتي هي في الحقيقة سيادة السلطان، وحرية الناس. هذا التناقض يظل قائماً ما ظل السلطان خارج الجماعة المحتاجة للتنظيم وبالتالي للقانون. إذن المسألة

التي تجرنا للسياسة هي كيف تستعيد الجماعة سلطانها ليزول التناقض بين سيادة القانون وسيادة الجماعة.

ـ السياسة:

تتعلق السياسة بحياة الجماعة المنظمة، فهي تبحث في العدالة وفي الإدارة وتنظيم الجماعة ومصدره وأهدافه وأسسه، ونظام التشريع، ويمكن صياغة الأسئلة الرئيسية التي تبحث فيها فلسفة السياسة كما يأتي.

1 ـ الجماعة تحتاج إلى النظام، والنظام يعني سلطاناً باعتباره قوة إلزام والتزام. عندئذ يطرح السؤال: ما هو السلطان؟ من يمارسه؟

2 ـ من أين يستمد شرعيته سواء كسلطان أو ممارس للسلطان، هل القوة تشرع السلطان؟ الانتخاب؟ الوراثة؟ ما هي الشرعية؟ ألا تعني هذه الطرق خروج السلطان عن الجماعة المحتاجة إليه وتحوله ضدها؟

3 ـ وفق ماذا يمارس السلطان؟ هل وفق المزاج الشخصي؟ هل وفق القانون؟

4 ـ عندئذ من يضع القانون؟ أليس دوراً منطقياً أن السلطان المتجسد في فرد، حزب، جماعة، يضع القانون الذي

يدّعي أنه يحكم وفقه؟

5 ـ هل لصلاحيات السلطان حدود، حتى ولو كان اجتماعياً، وما هي هذه الحدود؟ ومن يحددها؟ وما هي الإمكانيات الفعلية للإلزام بها؟

6 ـ ما هي الحقوق والواجبات ومن يحددها وكيف ضمانها.

7 ـ من يراقب من؟ وإذا حدث انحراف فكيف يصحح دون اللجوء إلى القوة.

8 ـ كيف تعمل المؤسسات وتتعامل؟

9 ـ كيف ومن يحدد الصالح العام؟

10 ـ هل ثمة ضرورة للانقسام إلى حاكم ومحكومين؟

11 ـ هل يلغي النظام الحرية وفي أي شروط؟ أم هل تبطل الحرية النظام؟ وهل يمكن تنظيم الحرية دون تعطيلها.

إن فلسفة السياسة لا تبحث، وإن فعلت، لا تنحصر في ما هو قائم كما يفعل علم السياسة، إنها ليست وصفاً للنظم السياسية، إنها تبحث في ما يجب أن يكون عليه النظام العادل.

ـ فلسفة الاقتصاد:

يبدو للوهلة الأولى أن النشاط الاقتصادي هو الجهد الذي يبذله الإنسان لإنتاج ما يسد حاجاته. هذا الجهد مادي قابل للقياس والصياغة في أرقام ومعادلات، وحتى نظريات. هذا الاتجاه ساهم، في الحقيقة، في طمس ماهية الاقتصاد، ربما عن سوء نية. نحن لا ننكر الجهد المادي الذي يبذله الإنسان لإنتاج ما يسد حاجاته، ولا أن هذا الجهد وهذا الإنتاج مادي يمكن وزنه وقياسه وصياغته في أرقام ومعادلات وحتى نظريات. لكن هل نقف عند هذا الحد؟ أم نواصل البحث لمعرفة لماذا كان للإنسان نشاط اقتصادي. قد يستغرب المبتدىء سذاجة هذا السؤال: أليس للإنسان حاجات تتطلب الإشباع كالطعام واللباس والسكن..؟ إذن نشاطه الاقتصادي موجه لإشباع هذه الحاجات، ما يبدو إجابة كافية عند التحليل تظهر غير كافية على الإطلاق. إذا اقتصرنا على هذه الإجابة، يبدو لنا الإنسان على أنه مجرد حيوان مزوَّد بقدرة إنتاجية، وليس هذا ما يجعله يتميز عن بقية الحيوان، وعليه يبدو الإنسان حيواناً اقتصادياً. لكن عمل الفرد لإشباع حاجاته لا يعد اقتصادياً في ذاته، لكي يعتبر كذلك، لا بد وأن يدخل في دائرة أوسع من العلاقات مع غيره. هذه

العلاقات ليست فقط علاقات اقتصادية. وإذا جاز للمختص في الاقتصاد عزل العلاقات الاقتصادية عن غيرها، فإن ذلك لا يجوز لفلسفة الاقتصاد. لأن تأثير ما ليس اقتصاداً على الاقتصاد أمر لا يمكن تجاهله. عندئذ فلسفة الاقتصاد تدرس العلاقات الاجتماعية وظواهرها انطلاقاً من الظاهرة الاقتصادية.

وإذا قلنا: إن الجهد الاقتصادي موجه لإشباع الحاجات، فإن الحاجة ليست اقتصادية بحتة، وهذا ما يظهر في تطورها المستمر، مما يخلق هوة باستمرار بين الموارد والحاجات. فما هو الهدف الحقيقي لهذا النشاط، ولأي حاجة يستجيب غير إشباع جوعه؟ لا يمكن لفلسفة الاقتصاد قبول فكرة أن الإشباع هو مجرد التهام كمية من الطعام، إسكات توتر فيزيقي. ليس فقط لأن الإشباع مسألة نفسية وليست مادية فقط - يعرف هذا جيداً النهمون - لأننا في فلسفة الاقتصاد نتجاوز هذا الإشباع المادي للبحث في طبيعة الوجود الإنساني نفسه. المسألة تبدو لنا أنطولوجية - وجودية - أكثر منها مادية. إن المظاهر المادية: حاجة. . إشباع، تعبير عن حالة أنطولوجية خاصة بالإنسان، وراء ظهور النشاط الاقتصادي عند الإنسان وليس عند غيره من

الحيوان. هذه الحاجة الأنطولوجية هي التي تجعل الحاجات ترتبط بالحرية. الحرية ليست فقط في إشباع الحاجات، وإنما أيضاً في أن الإشباع نفسه تعبير عن الحرية.

يعرِّف الاقتصاديون علم الاقتصاد: بأنه دراسة إحداث توازن وكيفيته بين الحاجات والموارد، وكيفية زيادة الموارد لمقابلة الزيادة في الحاجات أو تطورها، هذه الدراسة تظل ناقصة إن لم نفهم طبيعة الحاجات، هذه الحاجات لا تتبع منطقاً اقتصادياً، وإلا ما كان لها أن تفوق الموارد، ولظلت دائماً في توازن مع الموارد. لكن هذا يعني ركوداً مطلقاً، وليس هذا هو الحال. إن الحاجات تتبع منطقاً أنطولوجياً، وإشباع حاجة يعني باستمرار بروز حاجة أخرى. وراء هذا، حرية تتأكد، ووجود يتعين عبر إشباع الحاجات وتجاوزها. عدم إدراك هذا أدى إلى تجميد الحاجات مما قاد إلى قمع الحرية.

كما أن النشاط الاقتصادي صار شيئاً فشيئاً نشاطاً اجتماعياً يخرج عن نطاق كل فرد على حدة، صار نسيجاً هائلاً. كل فرد في الجماعة لا يمسك منه إلا بخيط، بل يتجاوز أحياناً كل مجتمع على حدة ليدخل العالم في نسيج

معقد من العلاقات. مما يتطلب فهم أسس هذا النشاط وغاياته والعوامل غير الاقتصادية فيه. ولهذا اقتضى الأمر البحث في ماهية الملكية وشرعيتها من عدمها، الملكية ليست مبدأ اقتصادياً فقط؛ وما هو الإنتاج حتى يمكن أن تقوم العدالة في التوزيع، وما هي العدالة؟ وهل يجب أولاً تدخل النظام الاجتماعي، أم يترك هذا النشاط للسوق؟ وما هو النظام الاجتماعي الذي يصير تدخله مشروعاً؟ ولما كان النشاط الاقتصادي يكوّن نسيجاً هائلاً، كل فرد في المجتمع لا يمسك فيه إلا بخيط، تطلب الأمر البحث في واجبات الجماعة وحقوقها وواجبات الأفراد وحقوقهم. ومن يحددها ويلزم أو يلتزم بها. وهل زيادة الموارد وضبط استهلاكها لتحقيق التوازن موارد - حاجات مهمة اجتماعية أم فردية، وكيف يمكن إنجازها دون تعطيل حرية الإنسان؟

هذه الأسئلة، وغيرها لا ترتبط مباشرة فقط بالعملية الاقتصادية، ولا يستلزم النشاط الاقتصادي إجابة معينة. إن النشاط الاقتصادي يجرى في كل الظروف، والاختلاف ليس في النشاط الاقتصادي نفسه، وإنما في القواعد والنظم التي يتأسس عليها، والمعايير التي يقيم على أساسه: كالحرية.. والعدالة.. ليستا معايير اقتصادية.

هذه الأسئلة إجاباتها تؤسس كل نشاط اقتصادي، سواء كان عاماً أم خاصاً أم تشاركياً: كل نشاط اقتصادي يجري على أساس أديولوجي ونظرة في الحياة وفي الاجتماع وفي الحرية والعدالة، منذ أن تجاوز الإنسان مرحلة روبنسون كروز أو حي بن يقظان. وعدم بحثها لا يعني في الحقيقة إلا اعتماد الأمر الواقع، الأديولوجيا القائمة. واختيار أحد الأساليب: خاص، عام، تشاركي، ليس ضرورة اقتصادية بقدر ما هو نتاج اختيار اجتماعي.

هذا الاختيار يعتمد على الهدف المطلوب اجتماعياً من النشاط الاقتصادي. فإذا قلنا الربح مثلاً، فإن هذا الهدف ليس اقتصادياً، إنه تأكيد لمكانة اجتماعية، ولم لا هيمنة اجتماعية وسياسية. كما يعتمد الاختيار على مفهوم العدالة في المجتمع، ومعيار هذه العدالة: أهي عدالة اجتماعية أم عدالة فردية؟ وهذه وتلك تتطلب توزيعاً ملائماً.

ويتوج هذا الاختيار النظام السياسي والأديولوجيا الاجتماعية. وهما في الحقيقة لا يصدران عن النشاط الاقتصادي بقدر ما يصدر عنهما النشاط الاقتصادي. ولهذا فهما موضوع فلسفة الاقتصاد. إن فلسفة الاقتصاد تهتم بما هو وراء الاقتصاد.

إن عالم الاقتصاد يعزف عن البحث في هذه الأمور، إنه، كما يقول، يريد علمه موضوعياً. لكن أثر هذه العوامل لا يمكن تجاهله في الحياة الاقتصادية. ولهذا فإن فلسفة الاقتصاد لا تنافس الاقتصاديين - الذين في الغالب بادعاء الحيادية يسلمون بما يعزفون عن بحثه - إننا يمكن أن نقول عن فلسفة الاقتصاد ما نقوله في فلسفة السياسة: إذا كانت السياسة أهم من أن تترك للسياسيين، فبالأولى الاقتصاد أهم من أن يترك للاقتصاديين.

كما يمكننا أن نلاحظ أنه عملياً، ليس هناك علم اقتصاد واحد بل عدة علوم، والاختلاف في داخل كل علم، أو بالأصح مذهب أو مدرسة، ربما لا يقل عن الاختلاف بين مدرسة وأخرى. عندئذ أليس من حق فلسفة الاقتصاد تجاوز هذه الاختلافات، حيث كل يغني على ليلاه لنكشف عما تستند إليه، محاولة الوصول إلى فهم الاقتصاد نحو ما يجب أن يكون عليه.

وأخيراً فلسفة الاقتصاد لا يهمها البحث في النظم الاقتصادية في حد ذاتها، كما يفعل الاقتصاديون، وإنما البحث في ما يجب أن يكون عليه الاقتصاد في مجتمع إنساني.

إن الاقتصاد بالمعنى الذي يفهمه الاقتصاديون هو في الحقيقة، رغم إنكارهم أحياناً، تطبيق لأديولوجيا ليست في غالبها اقتصادية، أديولوجية تتأسس على نظرة في الحياة، في الحق، في العدالة، في الحرية، والحياة، على هذه النظرة يتأسس كل مذهب اقتصادي إذن. هل نكتفي ببحث هذا الاقتصاد متجاهلين عما تسنده من أديولوجيا؟ إننا عندئذ لا نفعل أكثر من التسليم بهذه الأديولوجيا، وليست الفلسفة التي تقبل مثل هذا التسليم.

ورغم ادعاء الحيادية والموضوعية، فإن الاقتصاديين يفضلون مذهباً عن آخر، هذا التفضيل في الواقع لا يرجع لأسباب اقتصادية كالفعالية والأداء.. وإنما لأسباب أديولوجية. إن هذا ما تريد فلسفة الاقتصاد الكشف عنه. قد يقال بأنها بهذا تقود إلى أديولوجية، هذا صحيح، لكن المسائل هكذا تطرح على المستوى الذي يجب أن تطرح عليه.

ـ فلسفة التاريخ:

ما هو التاريخ؟ وما هي فلسفته؟

تمر المجتمعات الإنسانية بأحداث، بتقلبات، تتطور،

تتغير، تدخل في حروب ومغامرات. وتعرف السلام، تتكبد الهزائم وتتذوق لذة الانتصار. حضارات تأفل بعد سطوع، وحضارات تزدهر بعد ركود. نظم تنهار وأخرى تقوم، أزمات، انفراجات.. التاريخ ـ مكتوباً أو وثائقياً أو آثاراً ـ يسجل كل هذا للأجيال المتلاحقة. لكن هذا ليس فلسفة التاريخ.

جميل أن نعرف حروب الإسكندر، وغطرسة الرومان، وصلف الفرس وانهيارهم كأوراق الخريف أمام أمواج المسلمين العرب، وأن نعرف أحداث الحروب الصليبية، وصمود الديار الإسلامية، وأن نحيط علماً بالغزو الاستعماري للوطن العربي الذي تلى سقوط الباب العالي مريضاً، والحرب الأولى والثانية، ونشوء الوطنيات العدوانية في أوروبا، وغرس السكين الصهيوني في قلب الأمة العربية. وحتى حربي الخليج الأولى والثانية. لكن إن كان هذا مهمة التاريخ والمؤرخ، إلا أنه ليس مهمة فلسفة التاريخ والفيلسوف.

لا يهم فلسفة التاريخ تسجيل الأحداث، وتوثيق المعلومات وفحص الوثائق، وإنما معرفة لماذا حدث، ما حدث؟ ليس كيف حدث إذن، وإنما لماذا حدث؟ لماذا

هذه لا تتطلب إجابة جزئية؟ ليس المطلوب لماذا غزى الإسكندر، ولا لماذا الحروب الصليبية. ولا لماذا حربي الخليج. . وإنما تتطلب إجابة كلية. يمكن للمؤرخ أن يفسر حدثاً معيناً: حرباً. . انهيار دولة. . هزيمة. . لكن هذا وحده لا يجعل منه فيلسوفاً. إن فلسفة التاريخ تطلب عن لماذا، إجابة كلية وليست جزئية. إنها تريد معرفة إن كان ثمة قوانين تحكم حركة المجتمع هذه في صعوده وانهياره. أم أنها حركة اعتباطية تقودها الصدفة ونزوات الملوك. وهل هذه القوانين، إن وجدت، محايثة في التاريخ أم مفارقة، وإذا كانت مفارقة فما مصدرها؟ هل لحركة المجتمعات قوانين تحكمها بحيث تصير هذه الأحداث هنا وهناك لحظات في منطق عام؟ وما هي العوامل أو العامل المحرك لتاريخ المجتمعات في مسيرتها التاريخية؟ أهو العامل الاقتصادي؟ اللاهوتي؟ الطبيعي؟ الاجتماعي؟ وهل ثمة غاية يسعى نحوها التاريخ. . وما هي هذه الغاية؟.

باختصار تريد فلسفة التاريخ الوصول إلى معرفة ما إذا كان هناك قوانين تحكم حركة المجتمعات؟ وما هو العامل المحرك للمجتمعات؟ وهل ثمة غاية للتاريخ؟ وما هي؟ وما هو دور الإنسان؟ هل يصنع التاريخ أم يتكبده؟

إن الأحداث، الحروب، الانتصارات، الهزائم، الغزوات، انهيارات الدول والحضارات وقياسها.. هي المادة التي تتناولها فلسفة التاريخ لمعرفة ما إذا كانت الأحداث الجزئية هذه تمثل لحظات في منطق كلي.

تعترض فلسفة التاريخ في هدفها هذا بعض المعضلات.

أولاً: إن ما تتوصل إليه فلسفة التاريخ نتاج دراسة للماضي، يتعلق بالماضي، من حروب الإسكندر إلى حربي الخليج. فلماذا تفيدنا معرفة الماضي؟ لنفرض أننا توصلنا لمعرفة القوانين التي تحكم حركة المجتمعات في الماضي، وكذلك العوامل المحركة والغاية التي يستهدفها. لكن هذه المعرفة لا تكون مجدية إلا بافتراض أن المستقبل يسير على نفس منوال الماضي. عندئذ يمكن توقع أن ما حدث في الماضي يحدث في المستقبل. وليس الحال على هذا النحو في التاريخ الإنساني. المستقبل ليس صورة مكررة من الماضي. لأن التاريخ مملكة الحرية، فيه إرادة الإنسان تلعب دوراً أساسياً، الإنسان اجتماعي وليس فردياً، لأن البطل لن يستطيع شيئاً ما لم تتفق طموحاته مع إرادة الجماعة.

كما أن الماضي، باعتباره ما قد مضى، هو سبب تسرب

التفسير الحتمي في الفلسفة، لأننا في الماضي لا نستطيع شيئاً، نفترض أن الأحداث تسير دائماً على نحو حتمي.

أضف إلى هذا أن التوقع في التاريخ يمكن أن يقود إلى تغييرات تجعل المتوقع لا يحدث. ليس لعدم صدق التوقع، وإنما لأن وعي التوقع جعل الإنسان يغير في العوامل بما يجعل التوقع باطلاً.

هكذا يذهب عدد من فلاسفة التاريخ إلى أن الواقعة التاريخية فريدة لا تتكرر.. في هذه الحالة، ما فائدة التاريخ وفلسفة التاريخ؟

ربما صحيح أننا لن نشاهد الأحداث الماضية تكرر نفسها. لن تفاجئنا غزوات الإسكندر ولا طموحات نابليون الدامية، ولا قبضة ستالين الحديدية، وبهذا، الواقعة التاريخية وحيدة وفريدة. لكن المسألة في فلسفة التاريخ ليست مسألة تكرار حدوث الواقعة بعينها، إننا لن نرى خالد ابن الوليد شاهراً سيفه في معركة اليرموك. ولكن المسألة شروط حدوث الواقعة وليس الواقعة. إذا أدركنا مثلاً شروط حدوث الظاهرة الاستعمارية في الماضي، فإن هذا لا يعني أن نفس الظاهرة تحدث في المستقبل تماماً كما حدثت في الماضي، فنرى القسيس يردفه الجندي

ويلحق بهما التاجر. لكن إن توافرت نفس الشروط، فإن الاستعمار لا بد واقع، لقد أوردنا هذا المثال لأنه ينطبق على واقع اليوم، الشروط المعنية ليست الشروط الجزئية، ليست صفع باي الجزائر سفير فرنسا بالمروحة. وإنما الشروط العامة. فإذا قلنا مثلاً: إن سبب الاستعمار، تجريد لكل الظروف والملابسات الجزئية، حدوث فراغ سياسي، عسكري، تخلف اقتصادي من ناحية، وتفوق وازدهار من الناحية الأخرى. هذا الشرط لا يصدق على الماضي فقط، إذ حالما يحدث هذا الخلل، فإن هيمنة المتفوق على المتخلف لا محالة واقعة. مهما اختلفت أشكال الهيمنة هذه. الاستعمار اليوم ليس هو الاستعمار بالأمس، بالتأكيد لكنه استعمار حتى وإن لم يحرك دبابة، ولم يطلق رصاصة، ولم يرسل جحافل جنوده، واكتفى بالهيمنة من خلال مراكزه الاقتصادية والتقنية.

إن فلسفة التاريخ تهتم بدراسة الماضي، لا لأنه سوف يكرر نفسه واقعة واقعة وحدثاً حدثاً، وإنما لأن ثمة ظواهر لا تمضي مع الزمن، لأنها تكمن في إرادة الإنسان. الهيمنة، الاستعمار، الاستقلال، ليست ظواهر تاريخية، بمعنى تنتهي بانتهاء مرحلتها. إنها ظواهر ترتبط بإرادة

الإنسان، وعلاقات الناس تظهر حالما تكون الظروف ملائمة. وهكذا الطغيان لا يسمي مرحلة تاريخية معينة، لكن ستالين لا يقل طغياناً عن نيرون، وطموحات هتلر لا تقل دموية عن طموحات نابليون. . إن الطغيان يوجد حالما تكون الشروط مؤاتية. الطغيان ليس حدثاً تاريخياً، ليس طغيان س أو ص، الحدث التاريخي مجرد تجسيد الطغيان، يذهب الحدث ويبقى تهديد الطغيان ماثلاً، إنه يكمن في اختلال العلاقة في المجتمع - وفي العالم اليوم - بين القوة والضعف، طغيان أمريكا لا يقل عن طغيان روما القديمة.

ثانياً: هل ثمة فلسفة للتاريخ أم فلسفات؟

إذا أخذنا السؤال هنا على أنه يعني الفلسفة بمعناها الاصطلاحي، فإن الجواب بلا شك سيكون بالإيجاب: ثمة فلسفات للتاريخ عدة، . فهناك التفسير الدوري الذي يرى التاريخ كالدائرة، تبدأ لتعود دائماً إلى نقطة الانطلاق وهكذا يكون «العود الأبدي». وهناك التفسير اللاهوتي الذي يرى في التاريخ تجلّي الإرادة الإلهية. والتفسير الميتافيزيقي الذي لا يختلف عن اللاهوتي إلا في أنه يضع العقل المطلق مكان الله. والتفسير العضوي الذي يرى الحضارة كالإنسان يولد طفلاً ويزدهر شاباً ويكتمل رجلاً

ويشيخ كهلاً. والتفسير الاقتصادي الذي يرجع حركة التاريخ إلى الصراع الذي يحدث حول وسائل الإنتاج، وعيوب هذا التفسير عديدة: منها أنه جعل المعلول علة وسائل الإنتاج، الاقتصاد هو نتاج عمل الإنسان، تحقيق غايات الإنسان، فهو إذن معلول. والصراع هو بين الناس، سببه احتكار البعض وحرمان البعض الآخر، وهذا يرجع إلى النظام الاجتماعي الذي يؤسس هذا التمييز. أضف إلى هذا أن افتراض الوصول إلى نظام يلغي الفروق يعني إلغاء الصراع، وفي هذه الحالة إلغاء التاريخ. إذا كان التاريخ محركه الصراع حول أدوات الإنتاج، فإنه يصير عند التغاء الصراع بلا محرك. فهل يمكن للمجتمع الإنساني أن يصير يوماً بدون تاريخ؟

لقد وقع هذا التفسير في مأزق: إما القول بانتهاء التاريخ وظهور مجتمع بدون تاريخ. وإما قبول أن الصراع سيدور إلى ما لا نهاية، فينهار حلم الجنة التي وعد بها.

ورغم عدم إنكار أهمية العامل الاقتصادي، إلا أن الناس لا يدخلون في صراع من أجله فقط، وليس هو الغاية القصوى. فثمة صراعات يضحى فيها بالمنجزات الاقتصادية وبالرفاهية في سبيل أهداف أخرى، يرفض

الناس في غيابها أية رفاهية اقتصادية. الشعوب المستعمرة مثلاً، يمكن أن تكون لها تحت الاستعمار حياة اقتصادية طيبة، لكنها مع ذلك ترفض الاستعمار. كما أن العوامل الدينية والعقائدية عموماً، لها دور لا يستهان به، وأقل دليل على ذلك أن انهيار الاتحاد السوفياتي يرجع إلى حد ما إلى ما تحمله في الحرب الأديولوجية ـ الحرب الباردة ـ على حساب رفاهية السوفييت.

إذن وراء الصراع الاقتصادي، الديني، الأديولوجي، السياسي، ثمة عامل أهم: إنه العامل القومي: وراء كل صراع نزعة قومية تطلب الهيمنة، أو على الأقل تطلب مكانها بين الأمم. وهذا ما يقودنا إلى التفسير الاجتماعي: هذا التفسير لا يهمل العامل الاقتصادي ولا الديني ولا السياسي، لكنه يرى أن سيادة عامل من هذه العوامل لا يدوم طويلاً، فسريعاً ما يعود العامل الاجتماعي إلى الظهور ممزقاً الوحدة الدينية، السياسية.. وهذا ما نعيشه اليوم. على أنقاض الدولة السوفييتية واليوغسلافية ظهرت الحركات القومية وكأنها لم تغب يوماً. وفي العملاق الأمريكي أخذ الوهن يضعف قواه متمثلاً في ما يسمى بالقبلية الحديثة.

ثمة إذن عدة فلسفات للتاريخ. لكن يبدو أن المقصود ليس هذا بالضبط. المقصود هل ثمة تاريخ أم تواريخ؟ أي هل التاريخ عام يخص كل الجنس البشري. أم خاص بكل أمة أو شعب.

إذا قلنا: إن التاريخ خاص بكل أمة، فإن ما تتوصل إليه فلسفة التاريخ لا يخص إلا الأمة وحدها. وهذا يقود إلى النسبية التاريخية. وأما إذا قلنا: إن ثمة تاريخ عام يخص الجنس البشري، فإن ما تتوصل إليه فلسفة التاريخ يصير مجدياً في فهم حركة المجتمع الإنساني.

لكن، مع أنه لكل أمة تاريخ، ولكل أمة فلسفة للتاريخ، إلا أن الأمم في العالم كالأفراد في الأمة. الأمم لها تاريخها الخاص وفلسفتها الخاصة، لكنها مع ذلك عضوة في جماعة أكبر هي الإنسانية، إن رقي أمة لا ينحصر فيها، وتخلف أمة لا تعاني منه وحدها، إن الأمم تساهم في التاريخ الإنساني، مما يجعل هذا التاريخ كلياً، وتبدو معه الحضارة وكأنها شعلة تتناولها الحضارات الإنسانية. إن وحدة التاريخ الإنساني تزداد متانة ووضوحاً، كلما دخلت الأمم في علاقات أمتن اقتصادياً وساسياً وثقافياً وحتى اجتماعياً.

لكن وحدة التاريخ لا تعني بالضرورة وحدة الحضارة. الحضارات تتعدد في تاريخ الأمة الواحدة كما في تاريخ الأمم مجتمعة وفي مرحلة زمنية محددة. ومحاولات توحيد الحضارات هو عمل عسفي ضد الإنسان. وإذا قلنا بوحدة التاريخ الإنساني، إلا أن الأمر مختلف بالنسبة لفلسفة التاريخ. ليس ثمة فلسفة واحدة للتاريخ الإنساني، فهذه هي نظرة كل حضارة لنفسها في تاريخ العالم، إنها وعي حضارة ما بنفسها في مرحلة معينة كماضٍ وحاضر ومستقبل.

إذا أخذنا بوجهة النظر هذه نلاحظ ثلاثة مواقف في نظرة كل حضارة لنفسها:

1 ـ في فترة الازدهار الحضاري بكل معانيه، الانطلاق، الاكتشافات، تظهر فلسفة للتاريخ تقدمية ـ نقصد بهذا غير المعنى السياسي الحالي ـ وإنما نقصد أنها فلسفة تتطلع إلى المستقبل، متفائلة مؤمنة بقدراتها على أن تكون دائماً أفضل. الحضارة هنا لا تنشغل بماضيها، واثقة من حاضرها متطلعة إلى المستقبل.

2 ـ أما في فترات الركود والتخلف والمعاناة والأزمات، وفقدان الثقة في المستقبل، فإن الحضارة تعي

حاضرها سيئاً، ومستقبلها محبطاً، ليس أمامها إلى الارتداد إلى الماضي، الانشغال به والغرق فيه. عندئذ تسود نظرة نكوصية: الماضي يبدو هنا أفضل من الحاضر والمستقبل.

3 ـ وعندما تبلغ حضارة ما ذروتها، وتحقق وعودها، يبدو لها المستقبل لا جديد فيه، لكن الماضي ليس أفضل من حاضرها. عندئذ تسود نظرة تثبيت التاريخ، إيقاف حركته حتى لا يأتي المستقبل بمفاجآت ولا يحدث ارتداد للماضي. إن ادعاء نهاية التاريخ يعني أن الحضارة لم تعد تأمل شيئاً من المستقبل.

في العموم إذن، تهدف فلسفة التاريخ إلى معرفة لماذا تحدث الأحداث وتظهر الظواهر، محاولة الكشف عن القوانين المحركة للمجتمع الإنساني، والغاية أو الغايات التي يهدف إليها المجتمع في حركته التاريخية، وهل التاريخ عام أم خاص.

هذه الفلسفة هي وعي حضارة ما بنفسها كماضٍ وحاضر ومستقبل، عندئذ حيث لا فلسفة للتاريخ فإن المجتمع يكون غير واعٍ بنفسه، يتخبط بين الماضي والحاضر والمستقبل.

الفصل الثالث

مشكلات فلسفية

1 ـ المعرفة، 2 ـ الحرية، 3 ـ هل تتطور الفلسفة؟

1 ـ المعرفة:

نحن نفعل، نسلك، نصدر أحكاماً مبنية على أننا نعرف. فهل نعرف؟ وكيف نعرف؟ وهل ما نعرفه حقيقة؟

لا شك أن فحص معرفتنا من حيث قيمتها، وأدواتها، أمر هام في ما نقوم به، وما نعتنقه. سواء في هذا عامة الناس كما عند العالم والفيلسوف. إن عدم إخضاع معرفتنا للفحص يخاطر بأن يجعلنا نتوهم المعرفة في الوقت الذي نحن فيه لا نعرف، ويسبب فساد أحكامنا، وفشل أعمالنا، ودمار علاقاتنا. إن كل فعل ناجح، قرار صائب، رأي حكيم، يبنى على المعرفة، بل على قدر معرفتنا يكون صواب قرارنا، ونجاح عملنا، وحكمة رأينا. لا نعني بهذا كمية المعارف فقط، وإنما نعني أيضاً قيمة ما نعرف.

لهذه الأسباب خصت مسألة المعرفة باهتمام كبير في الفلسفة، حتى صارت إحدى أهم مسائلها الرئيسية. فكل رأي، وكل مذهب فلسفي، يؤسس على مذهب في المعرفة صراحة أو ضمناً.

هل نعرف؟

بعض الفلاسفة أجاب على هذا السؤال بالنفي. وهذا ما يعرف في تاريخ الفلسفة بالشك المطلق. بالطبع نفي المعرفة هذا لا يعني نفي معرفة أن فلاناً اسمه س، أو أن الشمس ساطعة، وإنما يتعلق الأمر بمعرفة الحقيقة القصوى. ذلك لأن ما نعرفه يأتي عن طريق حواسنا، والتي تختلف في ما تمدنا به كما نختلف فيها. وعن غير هذا الطريق لا نعرف. إذن ليس ثمة حقيقة أخرى، وإذا وجدت فلا سبيل لمعرفتها.

إلا أن هذا الشك المطلق ظل محصوراً في نطاق ضيق. هامشياً، يعبر في الفلسفة، غالباً، عن ثورة ضد الدوقمانطيقية ـ الاعتقادية ـ لأنه ببساطة يلغي الفلسفة، ويمنع تكون أي نظرة للعالم والحياة.

صحيح أن الشك في معرفتنا، وفي أدواتنا، أمر لازم حتى لا تسيطر علينا الوثوقية وتوقعنا في الضلال. عندما أشك في أداء سيارتي فإنني أفحصها، للاطمئنان ولإصلاح أي عيب فيها. هكذا الشك في معرفتنا وفي أدواتنا وفي عقلنا هدفه الاطمئنان وتفادي العيوب، والوعي بمصادر الزلل. إننا محقين حين نشك في أدواتنا وفي عقلنا، لا

لكي نركن إلى الشك فهذا وثوقية من نوع آخر، وإنما لكي ندرك القيمة الحقيقية لما تمدنا به. فلا نطلب منها غير ما تستطيع، ولا نقحمها في ما ليست معدة له. هذا هو الشك المنهجي: عندما أسمع أو أقرأ خبراً مثلاً، لا يجب أن أصدقه فوراً، إذ لا أدري مصدره أو المصلحة وراءه، ولا قيمة مصدره ولا مصداقية ناقله. عندئذ عليّ الشك أولاً وأن أتحقق ثانياً. إن الشك المنهجي يعني ألا نقبل شيئاً على أنه حقيقة أو صدق، ما لم يتبين لنا بعد التحقق منه على أنه كذلك. وهو منهجي لأنه ليس هدف نفسه، ليس شكاً للشك، وإنما لأنه يقود إلى معرفة سواء كانت هذه سالبة: أتبين أن الخبر كاذب أو مغرض أو مشوه. أو إيجابية: أتبين صدق وحقيقة الخبر.

وعلى العموم، الاتجاه الغالب في الفلسفة، كما عند عامة الناس، أننا نعرف، ويظهر الاختلاف فقط في وسيلة هذه المعرفة وقيمتها. . فالحسيون يرون أن الحواس هي وسيلة المعرفة، نحن نعرف بفضل ما تمدنا به حواسنا. بينما يرى العقليون أن هذه الأداة قاصرة ـ على الأقل وحدها ـ دون العقل، إن الإحساس بهذه الوردة الحمراء وهذا الثوب الأحمر وهذه الورقة الحمراء، لا يعطينا مفهوم

«الأحمر» والذي هو مفهوم عقلي. لذلك يذهب العقليون إلى أن المعرفة الحقة أداتها العقل. ويتبنى آخرون موقفاً وسطاً بين القول بفطرية معارفنا، وبين القول بأن التجربة وسيلة كل معرفة. فيرون أن التجربة والحواس أدوات معرفتنا، لكن هذه لا تملك في ذاتها مبدأ ترابطها لتكون معرفة حقيقية. ثمة مبادىء في العقل تترابط وتتجمع حولها معطيات الحواس لتكون معرفة. لكن هذه المبادىء، بدون التجربة، أي الحواس، تظل وعاء فارغاً لا يكون معرفة.

وثمة أيضاً من يرمي العقل بالقصور، فللمعرفة العقلية حدود، هي حدود منافذه، أي الحواس، فهو لا يدرك إلا ما يأتيه عبر هذه المنافذ. لكن المعرفة لا تنحصر في هذا، ولا يمكن نفي ما لا يستطيع العقل إدراكه، لهذا يرى هؤلاء أن المعرفة إلهام أو حدس، ينبعث فينا بدون مقدمات ولا براهين، دونما الحاجة للحواس ولا للعقل. ويعرف هؤلاء بالحدسيين.

إننا إذن نعرف، وإلا استحالت كل فلسفة وكل رأي وكل نظرة للحياة، كما استحال السلوك والفعل. المسألة إذن ما هي أداتنا في المعرفة؟ هل هي الحواس؟ هل هو العقل؟ هل هو الحدس؟

لا شك أن الحواس وسيلة ضرورية للمعرفة، فالأعمى

لن يدرك الألوان مهماً وصفنا له ذلك. لكن هذا لا يمنع قصور الحواس عندما يتعلق الأمر بقضية مثل: الحرية، الخير، العدالة، الحق.. هذه القضايا وغيرها يستحيل إنكارها لمجرد أن حواسنا لا تدركها. عندئذ العقل وسيلة لا تقل ضرورة للمعرفة من الحواس. لكن الحواس والعقل لا يمنعان حدوث الحدس. المسألة إذن ليست تبني أداة وإنكار غيرها، ولكن في استخدام الأداة حيث يجب أن تستخدم.

الحقيقة، ليس هناك حسِّيٌ صرف، ولا عقليٌ محض، ولا حدسيٌ خالص. كما أن هذه الوسائل تساند بعضها بعضاً. المعرفة الحسية يسندها الفحص العقلي، والعقلية تتطلب أحياناً تدخل الحواس. والحدس يمكن أن يحدث خلال أي بحث عقلي. كما أن العقل يحد أحياناً من شطحات الحدس. إنها وسائل متكاملة يدعم بعضها بعضاً ويصحح بعضها بعضاً.

إن مبحث الفلسفة من أقدم وأهم مباحث الفلسفة، الفلاسفة يلجأون إليه لفحص معارفهم وأدواتهم، والعلماء يلجأون إليه لفحص مناهجهم. ولا تبالغ إن قلنا: إن كل مذهب فلسفي يعبر في آخر المطاف عن وجهة نظر في المعرفة.

2 ـ الحرية:

الحرية من المفاهيم العزيزة على قلوبنا، الحبيبة لنفوسنا، أشد إلحاحاً علينا من غيرها. نحتج بها ونحاجج استناداً إليها. نقاتل، نضحي، نعاني من أجلها، ونختار الشقاء على التضحية بها. تثير نفوسنا، تلهب مشاعرنا، تستنهض حماسنا.. مع ذلك فهي الأشد غموضاً والموضوع الأكثر مثاراً للجدل.

إن البحث في الحرية هو البحث في أسمى خصوصيات الإنسان، فهي ما يجعل لحياة الإنسان معنى، ولوجوده قيمة، وما جعله يتجاوز شروط الحياة الحيوانية الدودية. ومهما كان الموقف منها، فإنها تطرح نفسها على وعي الإنسان بشكل لا يمكنه تجاهلها. أياً كان الموقف منها، فإنه ينعكس على حياتنا في كل مظاهرها. أن تنفي الحرية يعني قبول العبودية والخضوع للطغيان، واختزال وجودنا إلى وجود حيواني، يحكمه سواء القهر الخارجي كما

الإرغام الباطني. ويفقد حياتنا كل حافز فلا يبقى إلا العصا وحزمة البرسيم. أن نؤكد حريتنا، هذا لا يكفي لأن نكون أحراراً، علينا مواجهة ما يترتب على ذلك حتى لو أدى إلى شقائنا ومعاناتنا.

إن مفهوماً بهذه الأهمية في حياة الإنسان، لا يمكن بالطبع للفلسفة أن تتجاهل البحث فيه، بل إن البحث فيه هو في كثير من الأحيان سبب مأساة الفلاسفة.

عندما نعمل، نسلك، نصدر أحكاماً، نكون آراء، نعتنق أفكاراً، هل نحن أحرار؟ هل نحن في فعلنا، في أحكامنا، في مواجهة أحداث الحياة، وإرغامات الظروف.. أحرار؟ أم أننا لا نستطيع غير ذلك: الواقع، الظروف السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية التربوية، قوانين الطبيعة، العقيدة.. الخ أليست هي التي تقود خطانا وتحدد وجهاتنا وترسم مسارنا؟ عندئذ ادعاء الحرية، أليس وهماً لا واقع له؟

الإنسان يبدو من كل النواحي: مقيداً، مجبراً، مرغماً، مقاداً.. في أفعاله. في سلوكه، في آرائه، في عقيدته.. الوراثة، القانون، النظام، المجتمع البوليسي، الحاجات الاقتصادية، العلاقات الاجتماعية، تربيته، تعليمه...

الخ، يضعه في قالب، يحدد له المسار.. فأين الحرية إذن؟ إنه نتاج ظروف بيئته.. مجتمعه، تربيته..

وماذا عن باطنه؟ إن ما تبقيه الإرغامات الخارجية تصادره الإرغامات الباطنية: عواطفه.. غرائزه.. جهله.. يقوده صاغراً ويرسم له مساره طائعاً بين القهر الخارجي والإرغام الداخلي، ماذا يبقى من إنسانية الإنسان؟!

ومع ذلك، وعي الإنسان بحريته، حتى وإن كانت مطلباً يسعى إليه، يضع كل هذه الاعتبارات موضع سؤال: نضاله في سبيل الحرية يبرهن على أن القالب الذي أريد وضعه فيه أكثر وهماً من حريته. إن قمع الحرية دليل واضح على الحرية. فما هي الحرية؟

في تاريخ الفلسفة تقابلنا عدة تعريفات، كل تعريف يبرز اهتمام معين:

1 ـ من أول التعريفات التي تقابلنا أن الحر من ليس عبداً أو سجيناً. العبد تعود ملكيته لسيده، لغيره، والذي له، وفق هذه الملكية، حق التصرف فيه، عندئذ العبد ليس إلا الإنسان وقد أحيل إلى شيء نزعت منه إنسانيته. الحرية إذن هي ما يجعل الإنسان إنساناً. والعبودية هي ما تحيل الإنسان إلى «شيء». إن ما

يفقده في صيرورته عبداً هو الحرية.

والسجين أيضاً هو فاقد لإنسانيته، لأنه بسجنه يعتبر غير مؤهل لأن يكون حراً، الحرمان من الحرية، حجرها، يعني حرمان من الإنسانية. ولهذا فإن العبودية والسجن هما أقسى عقوبة تنزل بالإنسان أقسى من الموت، لأنها عقوبة تمس إنسانيته: الحر إذن من ليس عبداً أو سجيناً، الحر هو الإنسان المتمتع بإنسانيته.

2 ـ ثمة تعريف آخر يركز على غياب القهر والإرغام الخارجي عموماً بأشكاله المختلفة: السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، وليس حالة العبودية أو السجن فقط. القهر والإرغام الخارجي المسلط على الإنسان يحيل الإنسان إلى عبد، وإن كان هنا ـ أحياناً ـ بدون سيد محدد، مما يعني أن الحرية غياب الإرغام والقهر الخارجي.

لكن هذا التعريف، كسابقه، هو تعريف سلبي، فهو ليس تعريفاً للحرية، بل تعريفاً لأحوال وشروط قمع الحرية وأدوات قمعها. فإذا غاب القهر والإرغام الخارجي، ولم يكن الإنسان عبداً ولا سجيناً فما هي الحرية؟

3 ـ غياب القهر والإرغام الداخلي: إن ما يستبعدنا أحياناً كثيرة ليس القهر والإرغام الخارجي فقط، بل أيضاً الإرغام الداخلي: عواطفنا، غرائزنا، جهلنا يجعل منا عبيداً، وربما أقسى علينا من القهر الخارجي: العواطف تتقاذفنا أمواجها، عبيداً للغرائز يحرقنا لهيبها، عبيداً للجهل يدمر ذاتنا ويقضي على حريتنا. عندئذ الحرية ليست في مواجهة الإرغام والقهر الخارجي فقط، إنها أيضاً في مواجهة الإرغام الداخلي، في مواجهة عواطفنا، وغرائزنا وجهلنا. الحرية عندئذ تعني تحكم الإنسان في نفسه في غرائزه في عواطفه.. فلا يفعل استجابة لعاطفة ما يندم عليه بعد فوات الأوان. ولا يسلك انقياداً لغريزة تدمر وجوده. أن نفعل بحرية يعني أن نتجاوز العواطف والغرائز. والجهل، أن نكون مدفوعين في فعلنا وسلوكنا لا بعاطفة ولا بغريزة.. ولا بأي سبب غير إرادة الفعل نفسه.

4 ـ الحرية إذن هي حرية الإرادة، الإرادة متحررة من كل عوامل القمع الخارجي والإرغام الداخلي، إنها الإرادة الفاعلة ليس لدوافع نفسية. ولا وفق ضغوط خارجية،

وليس لأي سبب أو مبرر، وإنما لإرادة الفعل نفسه.

5 ـ الحرية تتعارض مع كل الحتميات: الحتمية النفسية تجعل الإنسان يسلك، بفعل استجابة لقوى خارج سيطرته، الحتمية المادية تحيل الإنسان إلى «موضوع» يخضع في سلوكه لما تخضع له الأشياء والظواهر الطبيعية، والحتمية الاقتصادية تحيله إلى حيوان اقتصادي، والحتمية الاجتماعية تفقده كل مبادرة في كل ما هو عضو فيه. والحتمية اللاهوتية تجعل مصيره خارج إرادته. الحرية عندئذ رفض لكل الحتميات.

وإذا أردنا حصر الاتجاهات الرئيسية في الفلسفة في ما يتعلق بالحرية، فإننا عموماً نجد ثلاثة اتجاهات رئيسية:

1 ـ **اتجاه ينفي الحرية**: الإنسان كغيره من موجودات الطبيعة، يخضع لما تخضع له، إنه ليس استثناء. ولو كانت قطعة الحجر الملقى بها حرة أن تسقط حيث «يجب» أن تسقط، لكان الإنسان حراً. ربما جهل الإنسان بما يقوده ويتحكم فيه، هو سبب ادعائه الحرية: هذا الاتجاه يشمل كل الحتميات النفسية والاقتصادية والاجتماعية واللاهوتية والجغرافية والتاريخية.. ويرى هذا الاتجاه عموماً أن أفضل ما

يمكن للإنسان عمله، لما كان ليس بإمكانه الخروج عن القوانين الطبيعية. . التاريخية. . الإرادة الإلهية. . أن يتوافق مع الضرورة، أن يقبل الضرورة ببساطة، لأن مقاومتها لا تجدي ولا تغير في الأمر شيئاً. . هذا الاتجاه يقود في نهاية المطاف إلى الخضوع والتسليم.

2 ـ **اتجاه وسط**: الإنسان يخضع لقوانين الطبيعة، للمسار الحتمي للتاريخ، لإرغامات الاقتصاد، لهيمنة المجتمع، لسلطة الدولة، لإرادة غيره، لكن هذا في الظاهر، فيما يتعلق بوجوده المادي، البدني، بينما في حياته الباطنية فإنه حر. السجين تكبل يديه القيود، لكنها لا تصل حياته الباطنية، والجلاد يستطيع كل شيء مع ضحيته، لكنه لا يستطيع نزع اعتراف طوعي به. يستطيع الإنسان أن يعيش في نظام ظالم طاغ، وأن يطيعه لكنه في باطنه حر، والسيد لا يملك من عبده إلا بدنه، إنه لا يملك روحه. إن الباطن ما لا تستطيع أية قوة أو حتمية النفوذ إليه: هذه هي الحرية الباطنية عند المسيحية.

لهذا الاتجاه ما يفسره وربما ما يبرره: لقد ولدت المسيحية مضطهدة مقموعة من دولة طاغية ـ الرومانية ـ

وبين أناس وثنيين لا يستطيع المسيحي إعلان عقيدته وممارسة شعائره والدعوة لدينه، فهو مقموع مضطهد، ممنوع من شعائره الدينية. المقاومة غير ممكنة نظراً لاختلال توازن القوى في غير صالح المسيحي. عندئذ يمكن للمسيحي أن يظهر غير ما يبطن، أن يظهر الطاعة والخضوع، واتباع قوانين الدولة الطاغية، لكنه في باطنه حر أن يعبد ربه. سلطة الإرغامات هذه لا تتعدى الظاهر، البدن، بينما الباطن مملكة الحرية.

هذه الفكرة عن الحرية الباطنية نجدها إلى حد ما عند «الشيعة»، في ما يعبّرون عنه بمبدأ «التقية». لكن عند المفكرين الإسلاميين عموماً نجد فكرة مختلفة: الحرية الباطنية ليس لها في الإسلام ما يبررها، ليس ثمة ما يخافه المسلم عند إعلان عقيدته وممارسة شعائره، وحتى في حالات العبودية لا يستطيع السيد منع العبد من ممارسة دينه. لكن ثمة مشكلة أخرى: كيف التوفيق بين الإرادة الإلهية وإرادة الإنسان؟ إذا قلنا: إن كل ما يحدث وما يصيب الإنسان نتاج إرادة إلهية، فإن هذا ينطبق على الخير كما ينطبق على الشر، وهذا لا يعني فقط تعطيل إرادة الإنسان، وإنما أيضاً لا مسؤوليته، وجعل الله مصدر الشر.

فكيف يعاقب الإنسان على ما هو مقدر عليه؟ وكيف يثاب أيضاً؟

عندئذ ظهرت نظرية الكسب: الهدف منها من ناحية، تبرئة الإرادة الإلهية من إرادة الشر للإنسان، وإثبات إرادة الإنسان لتبرير الثواب والعقاب. نظرية الكسب تعني أن الله يعلم مسبقاً ما سوف نفعله خيراً أم شراً. لكن الإنسان بإرادته يفعل الخير أو الشر. المعرفة الإلهية المسبقة لا تعني إرغاماً مسبقاً ولا تعطل إرادة الإنسان.

في نظرية الكسب هذه بدأت بوادر حرية إيجابية، تطورت في الفكر العربي الإسلامي حتى قادت إلى مفهوم للحرية، يعتبر بحق إرهاصاً للمفهوم المعاصر.

3 ـ **تأكيد الحرية**: الحرية هي حرية الإرادة، أن نريد ما نفعله وأن نفعل ما نريد. فعلنا ليس استجابة لدوافع أو طبقاً لأسباب وإنما لأننا نريد الفعل. هذا المفهوم عن الحرية المطلقة تطور إلى ما صار يعرف بحرية السواء، والتي تعني أن الفعل مطلوب لذاته وليس لأي سبب آخر.

إذ من وجهة نظر هذا الاتجاه كل الأسباب سواء. إرادتنا وحدها هي التي تجعلنا نفعل هذا أو تمتنع عن

ذلك، وليست الأسباب التي وراء هذا الفعل أو ذاك الامتناع. إنه الفعل المجاني.

هذا المفهوم من حرية الإرادة إلى الحرية المطلقة إلى حرية السواء، تحول إلى نوع من العدمية أو الفعل المجاني. والذي يعني أنه بدون مبررات ولا أسباب ولا غايات سوى الفعل نفسه. الحرية على هذا نفي لكل نظام ولكل قانون ولكل قاعدة ومبدأ وغاية. مما يجعلها تسقط في نقيضها الغوغائية: ذلك لأنها لا تأخذ في الاعتبار أن الحرية تمارس في مجتمع، وأن النظام والقانون أمر ضروري للاجتماع. لو كان الإنسان منفرداً، لجاز لنا قبول مثل هذا المفهوم للحرية، لكن الإنسان يعيش في مجتمع مع أحرار. وهذا بالضبط ما نريد فهمه: حرية الإنسان في جماعة وليس منفرداً.

يمكنك أن تسأل نفسك وأنت تشرع في فعل، وتتجه إلى سلوك، تحدد رأياً، أو تعتنق فكرة: هل أنا حر أن أفعل، أن أسلك، أن يكون لي رأي وعقيدة؟ قد تنظر حولك فترى أنك لست كذلك، إنك تفعل وفق ما يجب عليك فعله، كما قرره آخرون غيرك. وأن تسلك على نحو ليس غيره لأن ذلك يرضي المجتمع.. ولا تستطيع غير

ذلك! لكن تستطيع أن تسأل نفسك أيضاً: هل أنت تفعل ما يريده الآخرون منك.. وتسلك ما يرضي المجتمع.. لأنك لا تستطيع غير ذلك، أم لأنك لا تريد تحمل نتائج مخالفة ذلك؟! الفرق بين السؤالين عظيم. إذ عندئذ ربما المسألة ليست في أنك غير حر، وإنما لأنك ترفض مسؤوليات هذه الحرية.

الحرية بهذا المعنى أنطولوجية، إنها خاصية الوجود الإنساني. الإنسان يوجد أولاً، غير معين ولا محدد، بدون ماهية مسبقة. هذا الوجود غير المعين غير المحدد هو لذلك حر. حر بمعنى أنه إمكانية مفتوحة على المستقبل، مفتوحة لكل تعيين.. ولكل ماهية، يستطيع أن يكون ما يشاء! عندئذ الفعل ليس هدف ذاته: إنه التحول نحو التعيين، نحو اكتساب ماهية. وبما أن الإنسان وجود سابق على الماهية فإن ماهيته هي ما يصنعه بنفسه.

هذه الحرية تعني المسؤولية، لأن الإنسان وحده مسؤول عما يصنعه بنفسه، عندئذ تتهاوى حرية السواء أو العدمية. ربما ما يخيف في الحرية ويدفع أحياناً إلى نفيها أنها تطرح نفسها قريناً للمسؤولية: الحرية دائماً مسؤولة. مما يعني أن إنكار الحرية هو أحياناً مبرر للامسؤولية. لكن

تبقى المسؤولية وتغيب الحرية.

الحرية تطرح المسؤولية قريناً، وهذه شرعيتها من الحرية. إن عدم وعي هذه الحقيقة: مطلب الحرية لا يقل إلحاحاً عن مطلب النظام، هو الذي قاد أحياناً إلى نفي الحرية لصالح النظام، وأحياناً أخرى نفي النظام لصالح الحرية. الموقف الأول يرتب الطغيان، والثاني يقود إلى الغوغائية.

وحيث إن نفي الحرية مستحيل استحالة نفي الحاجة للنظام، فإن تاريخ الإنسان صار ممزقاً بين مطلب الحرية ومطلب النظام، فكيف وهل يمكن وضع حد لهذا التمزق؟ كيف السبيل إلى نظام لا يقمع الحرية وحرية لا تعطل النظام؟ الجواب ـ كما أشرنا سابقاً ـ يمثل هماً أساسياً في فلسفة السياسة.

3 ـ هل تتطور الفلسفة؟

1 ـ الفلسفة وتاريخها:

هل الفلسفة هي تاريخ الفلسفة أم أن الفلسفة ليست تاريخها؟

لو لاحظنا العلوم المختلفة نجد أنها ليست تاريخها. لا يحتاج الكيميائي ولا الطبيب اليوم معرفة تاريخ الكيمياء ولا الطب. بينما في الفلسفة ليس هذا هو الحال، تاريخ الفلسفة والفلسفة يبدوان شيئاً واحداً لا يمكن فيه التمييز بينهما. عندئذ لا نستطيع دراسة الفلسفة إلا بدراسة تاريخ الفلسفة. الفلسفة هي تاريخها.

مع ذلك، ورغم أن الفلسفة وثيقة الصلة بتاريخها، إلا أن فعل التفلسف ليس هو تاريخ الفلسفة، تاريخ الفلسفة هو نتاج هذا الفعل. عندئذ التفلسف لا يقتضي بالضرورة معرفة تاريخ الفلسفة، كما أن دراسة تاريخ الفلسفة لا تجعل الدارس فيلسوفاً. كل إنسان يمكنه التفلسف لأن كل

إنسان يفكر، ولأن فعل التفلسف يتناول موضوعات وظواهر ليست نتاج تاريخ الفلسفة، هذه الموضوعات وهذه الظواهر لها وجودها الذي يشد إليه الإنسان ويثير عنده فعل التفلسف: الحق.. الخير.. الجمال.. الحرية، العدالة.. وجودها لا يرجع إلى تاريخ الفلسفة: إننا نواجه أموراً وأحداثاً ونأتي سلوكاً وأفعالاً تتطلب النظر في قيمتها الأخلاقية.. الجمالية، الحق فيها والباطل.. وليس الرجوع إلى تاريخ الفلسفة وحده هو الذي يعرفنا بهذه القيمة. إننا نعيشها واقعياً تنتمي إلى الحاضر أكثر من انتمائها للتاريخ.

ومع ذلك الفلسفة أشد ارتباطاً بتاريخها مما عليه الحال في العلوم الأخرى كالطب والكيمياء. ذلك لأن تاريخ الفلسفة هو تاريخ فعل التفلسف، هو التفلسف متجسداً في إنتاج فلسفي، نحاول من خلاله إدراك فعل التفلسف.

صحيح أن لكل إنسان وجهة نظر في الحياة، في الحق، العدالة.. الحرية.. لكن مع ذلك لا يعد لهذا وحده فيلسوفاً ذلك لأن:

- فعل التفلسف يقتضي التجرد من النظرة الجزئية، مسافة من الحياة الواقعية ومظاهرها، وعامة الناس منغمسين في

الجزئيات، غارقين في مظاهر الحياة.

- فعل التفلسف يقتضي الإلمام بأدوات ومناهج ولغة الفلسفة، وهذا الإلمام يقتضي معرفة تاريخ الفلسفة.

إذن رغم استقلالية فعل التفلسف عن تاريخه - تاريخ الفلسفة - إلا أنه شديد الصلة به، وضرورة دراسته تطرح بإلحاح لا يعرفه تاريخ العلوم. لذلك ندرس تاريخ الفلسفة لأنه:

1 - تعلم فعل التفلسف يقتضي دراسة نتاج هذا الفعل الذي هو تاريخ الفلسفة. لكي ندرس كيف يمارس الفعل على موضوعاته.

2 - إننا بدراسة تاريخ الفلسفة نتعلم مناهجها، فتاريخ الفلسفة بالنسبة للفلسفة هو «المعمل» الذي نتعلم فيه التفلسف.

3 - ندرس تاريخ الفلسفة لا لكي نكرر نردد ما تعلمناه، بل لكي نعدل فيه، ننسج على منواله، نتجاوزه. إن دراسة تاريخ الفلسفة لا يمنع أن تكون لنا فلسفة مختلفة.

4 - ونحن ندرس تاريخ الفلسفة لنلم بلغتها ومصطلحاتها.

إن دراسة تاريخ الفلسفة والتبحر فيه لا يصنع وحده فيلسوفاً. لكن الفيلسوف لا بد وأن يحيط علماً بتاريخ الفلسفة. عندئذ تظهر لنا الصلة الوثيقة بين الفلسفة وتاريخها واستقلاليتهما معاً.

هل ثمة تطور في الفلسفة؟

يرى البعض أنه ليس ثمة تطور في الفلسفة، إننا نجد غالباً في كل عصر، وربما في كل فلسفة، نفس الموضوعات ونفس المشكلات. وأحياناً نفس النتائج رغم بعض الاختلافات المرتبطة بالزمان والمستوى الحضاري. لقد شغلت أفلاطون مسألة الديمقراطية، ولا زالت تشغلنا حتى اليوم. إذن الفلسفة تكرر نفسها بتكرار موضوعاتها. ولهذا ليس ثمة تطور في الفلسفة ولا تقدم. إذ لا توجد حقائق فلسفية يجري عليها الاتفاق للتقدم نحو غيرها.

في هذا المذهب بعض الصواب، لكن الاستنتاج ليس صحيحاً. رغم ما يبدو من أن الموضوعات مكررة. فنحن نجد الحرية مثلاً شغلت فلاسفة اليونان، والمسلمين، كما شغلت الفلاسفة المعاصرين وكذلك الحق، الخير، العدالة، المساواة.. الديمقراطية.. ذلك لأن هذه

الموضوعات لا زالت وسوف تستمر تشغل عقل الإنسان وتطلب البحث، إن موضوعات الفلسفة تختلف تماماً عن موضوعات العلوم، إن كل نظرية جديدة في العلوم تلقي بسابقاتها في مهملات التاريخ. وليس هذا هو الحال في موضوعات الفلسفة. لكن البحث الفلسفي في هذه الموضوعات لا يعني بالضرورة تكراراً، لأنها موضوعات لم ولن يتجاوزها الإنسان. إنها تطرح نفسها على كل جيل وكل حضارة فارضة اتخاذ موقف. عندئذ حتى وإن تكررت الموضوعات ليس من الضروري أن تحظى بنفس الجواب، ولا أن تثير نفس المواقف: إن لكل جيل لكل حضارة موقفها وإجابتها على هذه المعضلات. أليست الفلسفة وعي الحضارة بنفسها؟

تكرار الموضوعات، طرح نفس المعضلات، لا يعني إذن تكرار الإجابات والمواقف، فنحن اليوم تشغلنا الحرية، لكن مفهوم الرواقية لها لا يشفي غليلاً. تشغلنا الديمقراطية كما شغلت أفلاطون في جمهوريته، لكن موقفنا منها ليس هو موقف أفلاطون.

وحتى إن حصل تكرار الجواب، وتبني المواقف، فذلك لأن كل عصر كل حضارة لا تكتفي بإجابة العصور

والحضارات الماضية أو الأخرى، إنها تختار، تتبنى منها، فتصير الإجابة إجابته هو والموقف موقفه هو. لأن الجواب والموقف تترتب عليه مسؤوليات في الحياة والمعاش والعلاقات الاجتماعية. إن مفهوم الحرية في حضارة ما، هو موقف تلك الحضارة، بالنسبة لحضارة أخرى، حتى وإن تبنت نفس المفهوم، يصير موقفها هي الذي تبني عليه الحياة والعلاقات.

إن مكمن الخطأ في إنكار تقدم وتطور الفلسفة، هو في النظر إلى التقدم والتطور على نحو ما يحدث في العلوم، إن لتطور الفلسفة سمة خاصة. إننا بدراستنا لتاريخ الفلسفة نلاحظ مع ذلك تقدماً. أليست نتاج وعي يتقدم ويتطور بما ينجزه؟ هكذا إذا لاحظنا عصور الفلسفة من المرحلة البدائية الساذجة، إلى مرحلة الحضارة اليونانية، والعصور الوسطى، والحضارة العربية الإسلامية، وفي عصر النهضة والعصر الحديث، فإننا نلاحظ ما حدث من تقدم في الفلسفة رغم تكرار الموضوعات وطرح نفس المعضلات أحياناً. مما جعل فلسفات الماضي، في كثير من الأحيان لا تدرس إلا لقيمتها التاريخية. فمن من الفلاسفة اليوم يطلب حلاً لمشكلة الحرية عند أفلاطون أو أرسطو أو

الغزالي أو ابن رشد والمعتزلة.. ومن يرجع إلى الجمهورية أو المدينة الفاضلة ليستخرج عناصر الدولة الفاضلة اليوم؟

إن الفلسفة كما يقولون، ضمير عصرها، وعي حضارتها، والحضارات بلا شك تقدمت وتتقدم بإنجازاتها العلمية والتقنية.. وليس من المعقول أن الفلسفة في العصر البدائي هي فلسفة اليوم. ولا الفلسفة في مرحلة علمية معينة هي نفس الفلسفة في مرحلة علمية أخرى متقدمة عليها.

الفيلسوف يفلسف لعصره وفي عصره. ولا يمكنه تجاهل أحداث عصره وطبيعته ومستواه الحضاري، الفلسفة نفسها عامل تقدم. من أخرج أوروبا من ظلمات العصور الوسطى وهيمنة الكنيسة؟ أليست الفلسفة؟ ألم تأفل الحضارة الإسلامية عندما قمع العقل الفلسفي؟

الفلسفة إذن تتقدم تتطور رغم أن الموضوعات التي تتناولها أحياناً هي نفسها ولا زالت تطرح نفسها. لكن لهذا التقدم سمته الخاصة المختلفة عن تطور وتقدم العلوم.

مراجع مساعدة

1 ـ عبد الرحمن بدوي، **مدخل جديد إلى الفلسفة**، وكالة المطبوعات ـ الكويت.

2 ـ عبد الرحمن بدوي، **ما الفلسفة؟**، الدار الدولية ـ القاهرة.

3 ـ جوزيف بريجنسكي، **مدخل إلى الفلسفة**، الأنجلو ـ المصرية ـ القاهرة.

4 ـ أحمد أمين، **مبادىء الفلسفة**، دار الكتاب العربي.

5 ـ عبد الفتاح إمام، **مدخل إلى الفلسفة**، دار الثقافة.

6 ـ توفيق الطويل، **أسس الفلسفة**، دار النهضة العربية.

7 ـ علي عبد المعطي، **المدخل إلى الفلسفة**، دار المعرفة الجامعية.

8 ـ محمد عزيز نظمي، **تاريخ الفلسفة**، مؤسسة شباب الجامعة.

9 ـ محمد حمدي زقزوق، **تمهيد الفلسفة**، الأنجلو ـ المصرية.

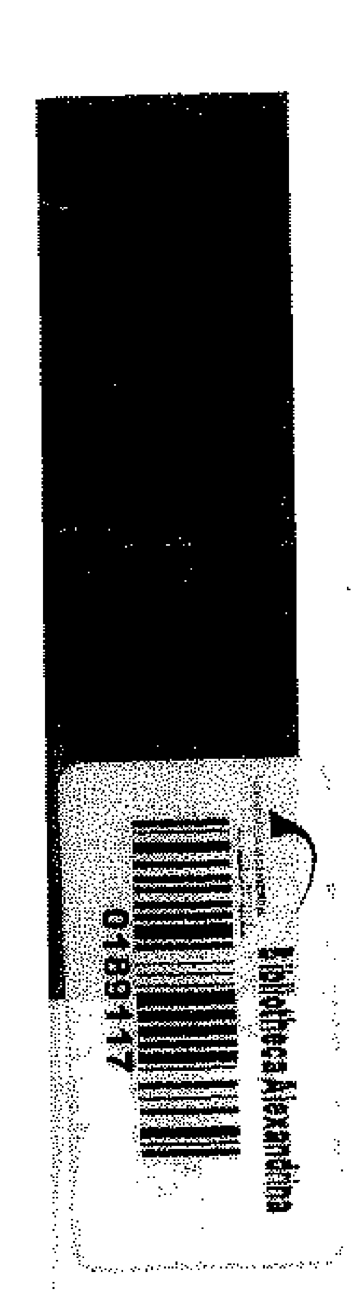
10 ـ يحيى هويدي، **مقدمة في الفلسفة**، الدار الدولية.
11 ـ جون لويس، **مدخل إلى الفلسفة**، دار الحقيقة.
12 ـ موريس بونتي، **تعريف الفلسفة**، دار عويدات.
13 ـ جيلبير بوس، **مدخل إلى الفلسفة**، الدار الجماهيرية.
14 ـ د. رجب بودبوس، **فلسفة الفلسفة (3 أجزاء)**، الدار الجماهيرية.

تبسيط الفلسفة

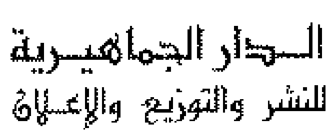
المقصود من هذا الكتاب أن يكون منهجاً للدارسين المبتدئين في الفلسفة، الذين يجهلون كل شيء عنها. وقد روعي فيه التبسيط والعمومية، بما يتناسب مع كل من يريد التعرف على الفلسفة.

وقد تدرج هذا الكتاب في مراحل ثلاث: مرحلة مبسطة عامة تعنى بالفلسفة وموضوعاتها، ثم مرحلة ثانية تتناول بشكل عام المذاهب، إلى مرحلة ثالثة تخوض في آراء الفلاسفة، بعد أن تكون قد تكونت لدى الدارس قاعدة معرفية تمكنه من مواجهة اختلافات الفلاسفة وتناقضاتهم.

لقد استخدم الكاتب لغة قريبة قدر الإمكان من لغة المبتدىء محاولاً التبسيط إلى الحد الأقصى، والعمومية قدر الإمكان.







سرت - ص.ب 921 - مبرق 30098 مطبوعات - ناسوخ 62100 - 054
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الإشتراكية العظمى